ANSTÖSSE

BERICHTE AUS DER ARBEIT DER EVANGELISCHEN AKADEMIE HOFGEISMAR

Nr. 4 Oktober 1958

MARCEL PROUST

Als erste der Evangelischen Akademien in Deutschland führte die Akademie in Hofgeismar vom 20. bis 22. Juni 1958 ein Gespräch über den französischen Dichter Marcel Proust unter dem Thema *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* durch. Es war gelungen, die Übersetzerin des siebenbändigen Riesenwerkes, Frau Dr. Eva Rechel-Mertens, Heidelberg, zu einem Einführungsvortrag zu gewinnen. Sie sprach über das Thema *Probleme der Proust-Übertragung*. Sie sagte, Übersetzung bleibt stets Magddienst und Kompromiß, es sei aber Snobismus zu behaupten, daß man immer den Originaltext lesen müsse, um einen fremdsprachlichen Autor ganz zu verstehen. Die französische Sprache mache bei einer Proust-Übersetzung insofern Schwierigkeiten, als das Geschlecht mancher Wörter anders als im Deutschen sei —, andererseits liege gerade darin ein besonderer Reiz. Die langen Perioden des Proustschen Stils zwängen, an der Aussage des Dichters jeweils das Wesentlichste herauszuarbeiten. Einen Dichter wie Proust zu übersetzen bedeute letzten Endes ein „Synchronisieren". Nur eine bildhafte Schau vermöchte das Werk für den deutschen Leser lesbar zu machen. Proust habe sich selbst als „Übersetzer" eines „inneren Buches" verstanden. Es gehe also um die Übersetzung einer Übersetzung.

M. Letellier, der Direktor des Institut Français, München, analysierte als französischer Proust-Kenner ein Stück aus dem 4. Band „Anfälligkeiten des Herzens" unter dem Thema *La transposition dans l'art* (Die Übertragung in der Kunst), dessen „musikalische Konzeption" er im einzelnen aufwies. Im folgenden bringen wir den Abdruck des Referates im Wortlaut. Die Übersetzung besorgte freundlicherweise der Assistent von M. Letellier, Peter Bürger, München.

Nachdem schon der Schriftsteller und Leiter der religiösen Arbeit im NDR, Pfarrer Hans-Jürgen Baden, Hannover, in einer Meditation über das Thema *Der Mensch zwischen den Zeiten* Verlockung und Bedrohung der Vergangenheit, Zauber und Gefahr der Zukunft und die entscheidende Bedeutung der Gegenwart herausgearbeitet hatte („Der Christ ist ein Mensch ohne Vergangenheit und ohne Zukunft, aber ein Mensch in der Gegenwart, der im Glauben die Einheit der Zeit erfassen darf") — referierte der Studienleiter der Evangelischen Akademie Tutzing/München und Herausgeber der bekannten Literaturzeitschrift „Eckart", Dr. Heinz Flügel, über das Thema *Die Metaphysik der Zeit:* Wenn der Mensch heute sagt „ich habe keine Zeit", so verräumlicht er die Zeit zur Uhrzeit. Augustin hat die zerspaltene, bastardisierte Zeit im Auge gehabt. Der französische Philosoph Bergson, von dem Proust gelernt hat und von dem er sich aber auch spürbar unterscheidet, hat dagegen das Strömende und Dauernde an der Zeit —, ihre Kontinuität betont. Allein dem Blick des christlichen

Glaubens, aus dem heraus T. S. Eliot seine „Vier Quartette" geschrieben hat, erschließt sich die Einheit von Diskontinuität und Kontinuität der Zeit. Wir müssen uns neu um ein „intensiviertes" Zeitverständnis bemühen. Dem Glauben ist die Wiederheimholung der Zeit geschenkt und aufgegeben.

Akademiedirektor Dr. Jentsch, der die Tagung leitete, sagte: Man kann Proust letzten Endes nur erfassen, wenn man sich nicht einseitig an seinem zweifelsohne großen Künstlertum begeistert. Er stellt auch sachliche Probleme, die so oder so ein kritisches Urteil des Lesers provozieren. Andererseits darf man sich aber auch nicht einseitig an den sogenannten „anstößigen Stellen" ärgern. Der Dichter beschreibt das Laster nicht um des Lasters willen, sondern er hat im Leben unsagbar unter Last und Laster gelitten und gibt das zu. Proust läßt sich nur ganz verstehen, wenn man sich seiner realistischen Schilderung der sich auflösenden Zeit und der dem Tode verfallenen Menschheit stellt, und das künstlerische Wagnis begreift, mit dem sich der große Romancier, wenigstens in ganz selten begnadeten Augenblicken, in den Zustand der „Erinnerung" bzw. in den Prozeß des Wiederfindens der verlorenen Zeit begibt.

Dies Wagnis ist ernstzunehmen, aber es kann uns nicht genügen. Die christliche Verkündigung ist vielmehr gefragt, ob sie dem modernen Menschen, der durch sein Zeiterlebnis angefochten ist, neu die Botschaft deutlich machen kann: Meine Zeit steht in Deinen Händen.

DAS PROBLEM DER KÜNSTLERISCHEN ÜBERTRAGUNG BEI PROUST

Eine Analyse der „Anfälligkeiten des Herzens"

Von Pierre Letellier (übersetzt von Peter Bürger)

Die Zitate sind entnommen dem 4. Band der deutschen Übersetzung von Eva Rechel-Mertens, Frankfurt u. Zürich 1955.

Proust ist Künstler, d. h. Schöpfer geworden, als ihm die lebendige Vergegenwärtigung eines „wirklichen Augenblicks der Vergangenheit" gelang, das ist, so fährt er in der „Wiedergefundenen Zeit" fort, „vielleicht viel mehr, nämlich etwas, was sowohl an der Gegenwart als auch an der Vergangenheit teilhat, und doch wesentlich bedeutender als diese beiden ist... ein wenig reine Zeit" (Pleiade III, 872).

Das ‚Wesen' (wir werden sehen, welche Bedeutung diesem Worte zukommt), das in diesen bevorzugten Augenblicken in ihm wiederentsteht, „nährt sich von der Essenz der Dinge, und nur in ihnen findet es seinen Nährstoff und seine Genüsse". Dann „erwacht mein wahres Ich, das manchmal seit langer Zeit abgestorben schien, aber es doch nicht war, und belebt sich wieder, indem es die himmlische Nahrung aufnimmt, die ihm entgegengebracht wird. Eine von der zeitlichen Ordnung befreite Minute hat in uns fühlbar den von der zeitlichen Ordnung befreiten Menschen wiederhergestellt." — Hier ließe sich aufzeigen, wie Proust derselben Bewegung folgend den Tod transzendiert hat. Doch dies ist nicht unser Thema. Verlieren wir uns daher nicht in der Transzendenz und kehren wir zum Problem der „Übertragung" (Transposition) zurück! Auch sind beide Probleme eng miteinander verwandt.

Das Problem der „Übertragung" besteht nun in folgendem: Wie kann der Künstler, der diese begnadeten Augenblicke der Wiedergeburt der Vergangenheit erlebt hat, denselben Dauer verleihen; aus ihnen den geheimen Richtpunkt seines Lebens machen, wie Gide sagt? Wie kann er sie mitteilen? — „Das Denken an die mysteriösen Gesetze, worin die Dichtung

besteht, verlangt, sobald es sich stark genug fühlt, der Hinfälligkeit des Menschen zu entgehen, der morgen tot sein kann" (Contre Sainte-Beuve, p. 351). Und wenn der Dichter diese Arbeit der Wiedererschaffung beginnt, „eingeschlossen in sein Zimmer . . . gibt ihm sein Geist jeden Augenblick eine neue Form zu beleben oder einen neuen Schlauch anzufüllen. Welch eine heilige, schwindelerregende Mühe! In diesem Augenblick verwandelt er seine Seele in die Weltseele. Diese große Übertragung vollzieht sich in ihm . . . ". Wir beschäftigen uns heute nur mit jener kleinen Übertragung, die nach der absteigenden Bewegung des Schöpferischen vor sich geht: Die Weltseele offenbart sich in besonderen Formen, d i e s e allein kennt das Publikum, und die ganze Anstrengung der Kritik besteht darin, in ihnen die Weltseele wiederzufinden, welche sie als Bedingung voraussetzen, die sie aber nicht in direkter Weise ausdrücken können.

Das Problem der „Übertragung" ist zweifelsohne das entscheidende Problem in der Kunst Prousts. Er hat sein ganzes Leben daran gedacht und hat die wirkliche Lösung erst gefunden, indem er das Werk „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit" schrieb. In seiner Jugend machte er Stilimitationen, und auch später hat er auf diese Literaturform nicht verzichtet, finden wir doch noch gegen Ende seines großen Werkes eine Stilimitation eines Tagebuches der Brüder Goncourt. Aber die Stilimitation war, jedenfalls zu Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn, für ihn nur ein Spiel. Die „Übertragung" dagegen ist auf dem Höhepunkt seiner Kunst zugleich Mittel und Zweck.

In „Contre Saint-Beuve" lobt er Balzac, weil er „eine Kunst in der Form einer anderen behandelt", und er kritisiert gewisse Werke, indem er von ihnen sagt, sie seien zu wirklichkeitsnah, nicht „übertragen" genug. — Heißt das, daß es genügt, an ein Bild Giottos zu denken bei der Beschreibung der Françoise oder des Küchenmädchens, zweier Bäuerinnen, die für uns Leser so unmittelbar gegenwärtig sind? und an Claude Monet zu denken bei der Beschreibung von Spargeln oder eines Hafens der Küste der Normandie?

Ja, wenn man unter „denken" versteht, „sich in Giotto oder Claude Monet zu verwandeln", und nicht, sie in geschickter und eleganter Weise nachzuahmen. Die Übertragung ist also für Proust etwas ganz anderes als eine sklavische Nachahmung oder selbst eine stilistische Imitation. — „Übertragung" ist Schöpfung. In der Kunst sind Zwecke und Mittel miteinander vertauschbar.

Proust „ist" Elstir, wenn er den Hafen von Carquethuit beschreibt. Er „ist" Vinteuil, wenn er die Sonate oder jene kleine musikalische Phrase analysiert, die das National-Lied von Swann und Odette geworden ist. Er „ist" Architekt einer gotischen Kathedrale, wenn er den Plan seines fünfzehnbändigen Werks entwirft und, ohne zu wanken, an ihm festhält. Diese „Übertragung" zu studieren, heißt beinahe Autor der „Suche" nach der verlorenen Zeit" werden — leider zu spät. Hier noch ein Beispiel einer Definition der „Übertragung", das Proust uns für den Bereich des Malerischen gegeben hat. Von den Seebildern Elstirs schreibt er: „Ich konnte darin unterscheiden, daß der Charme eines jeden in einer Art von Metamorphose der dargestellten Gegenstände bestand, derjenigen ähnlich, die man in der Dichtung Metapher nennt, und die darin besteht, daß, wenn Gott Vater die Dinge geschaffen hat, indem er ihnen Namen gab, Elstir sie wiedererschuf, indem er ihnen ihren Namen nahm und ihnen einen anderen gab." Metamorphose, Metapher = „Übertragung", Transposition.

Die große Übertragung ins Architektonische, die das ganze Werk von Anfang bis zum Schluß durchzieht, ist von zahlreichen Kritikern aufgezeigt, doch niemals im einzelnen analysiert worden. Noch weniger hat man bemerkt, daß neben einer Architektur, die sich im

Raum erstreckt, aber sich nur in der Zeit entdeckt, Proust fortwährend an eine andere, unsichtbare Architektur denkt, an diejenige der Musik nämlich, die sich allein in der Zeit entfaltet. Proust hat es selbst in seiner Analyse des Septetts von Vinteuil ausdrücklich gesagt. Die Weise, wie sich die Themen des Septetts verbinden, angefangen von dem Nocturno des Eingangs bis hin zu dem Jubelgesang, der den endlichen Sieg über den Schmerz zum Ausdruck bringt, gibt uns einen Eindruck dieser bewegten Architektur.

Doch um diese Fragen mit der ihnen gebührenden Ausführlichkeit zu behandeln, brauchten wir mehrere Stunden. Zu Ihrem Glück ist das hier nicht nötig. Wie „Eine Liebe Swanns" gleichsam eine Skizze der Liebe des Erzählers ist, so sind die „Anfälligkeiten des Herzens", auf einigen Seiten, ein vollendetes Beispiel des Proustschen Willens, ein Erlebnis in eine musikalische Form zu übertragen, und stellen so gleichsam einen Extrakt des ganzen Werkes dar.

In dem fortlaufenden Romanwerk „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit" stellt der Abschnitt „Die Anfälligkeiten des Herzens" das einzige Stück dar, das sich von dem übrigen Werk abtrennen läßt, und das Proust auch selbst abgetrennt hat, indem er dem Abschnitt eigenst eine Überschrift gab. Wir fragen: Warum hat Proust dies getan? Sogar der bekannte Kritiker Jacques Rivière hat den Grund hierfür nicht erkannt. Aus seinem Briefwechsel mit dem Autor sehen wir, daß er Einwände erhoben hat gegen die Abtrennung des Stücks und besonders gegen die letzten Worte: „Es war ein wirklicher Frühlingstag", die seiner Meinung nach einen zu brüsken Schluß bildeten. Aus demselben Briefwechsel erfahren wir, daß Proust an der Abtrennung festhielt, und zwar genau in der Form, wie er das Werk erst in der N.R.F. veröffentlicht hatte, ja daß er Jaques Rivière sogar sehr kurz und bestimmt geantwortet hat: „Ich will meine ‚Brüskheit' und den Abschluß meines Stückes selbst wählen!"

Was kann man aus dem für Proust immerhin ungewöhnlichen Eigensinn dieser kaum noch höflich zu nennenden Erwiderung schließen? Irgendetwas muß „die Anfälligkeiten des Herzens" von dem ganzen übrigen Werk unterscheiden. Man spürt diesen Unterschied schon bei der ersten Lektüre, aber man muß den Abschnitt schon recht häufig durchgegangen sein, um sich diesen Unterschied zu erklären, und erst recht, um ihn zu verstehen. Es handelt sich dabei nämlich um ein kleines Geheimnis. Wir werden allerdings nicht wie Proust vorgehen, der erst im 15. Band das Geheimnis seines Werkes enthüllt, sondern wir wollen es sogleich zu formulieren versuchen, ohne uns lange zu entschuldigen, daß diese Feststellung noch gänzlich nuancierter Feinheit entbehrt: „Die Anfälligkeiten des Herzens" sind als Musikstück im Stile Mozarts abgefaßt, oder genauer als ein Konzert für Violine und Orchester. Die Analyse einiger Teile wird uns dies veranschaulichen.

Was ist das Thema der „Anfälligkeiten des Herzens"? — Das Stück berichtet uns von der Rückkehr des Erzählers nach Balbec in der Normandie, wo er sich im vorigen Jahr gemeinsam mit seiner inzwischen verstorbenen Großmutter einige Wochen zur Erholung aufgehalten hatte. Tausenderlei Dinge rufen ihm hier die alte Dame wieder ins Gedächtnis, aber darüber hinaus wird er plötzlich überwältigt von der lebendigen Erinnerung an sie. Wenn unsere musikalische Interpretation von einigem Wert ist, dürften wir also ein betrübtes Lamento erwarten.

Proust enttäuscht uns. Der Anfang des Stückes ist komisch, ja sogar possenhaft, der Direktor des Grand-Hotels von Balbec eine Figur, die zum Lachen reizt. Proust scheint es Spaß zu machen, bei dieser Figur, oder sagen wir lieber, bei diesem Thema zu verweilen, das in den „Anfälligkeiten des Herzens" noch mehrmals und in stets ebenso komischer Weise auftauchen wird. „Meine zweite Ankunft in Balbec war ganz anders, als die erste gewesen war.

Der Direktor holte mich persönlich in Pont-à-Couleuvre ab und wiederholte mir unaufhörlich, welchen Wert er auf ‚arrivierte' Gäste lege, was mich fürchten ließ, daß er mich überschätze, bis ich begriff, daß er in leichter Entstellung seines Hoteliersjargons meinte, daß er bei der ‚Arrivée' von Gästen gern zugegen sei. Je mehr neue Sprachen er lernte, desto schlechter sprach er die früheren. Er kündigte mir an, er habe mich ganz oben im Hotel untergebracht. ‚Ich hoffe', sagte er, ‚daß Sie darin keinen Mangel an Unhöflichkeit sehen, es war mir unangenehm, Ihnen ein Zimmer zu geben, dessen Sie unwürdig sind, aber ich habe es wegen des Lärms getan, weil Sie so niemand über sich haben und ihre Ohrtrompete (er meinte das Trommelfell) schonen'" (p. 234). Der Direktor fährt fort, dem Erzähler über alte Stammgäste zu berichten: Der Vorsitzende der Anwaltskammer von Cherbourg ist gestorben. „Er war ein alter Routinier", sagte er (er meinte wahrscheinlich ‚Roué') und gab mir zu verstehen, daß „sein Ende vermutlich durch Debatten beschleunigt worden sei (womit er Debauchen meinte)!" (p. 235). Und so geht es weiter. Wir sind augenscheinlich weit entfernt von den traurigen Gedanken, die die Erinnerung an die verstorbene Großmutter aufkommen lassen sollten.

Sogleich nach dem Thema des Direktors treten zwei Seitenthemen auf. Als der lächerliche Direktor schließlich bei der Politik angekommen ist, hört der Erzähler auf, ihm zuzuhören. „Ich dachte an die Bilder, die mich zu dem Entschluß geführt hatten, nach Balbec zurückzukehren. Sie waren sehr verschieden von denen von einst, denn die Vision des Ortes, die ich jetzt wiederfinden wollte, war ebenso strahlend hell, wie die erste von Nebel durchwogt gewesen war. Sie sollte deshalb jedoch nicht weniger trügerisch sein" (p. 235). Hier tritt noch keine Änderungen der Tonart ein, sondern höchstens eine Änderung im Rhythmus. Es werden nun zwei Seitenthemen eingeführt. Das erste der Seitenthemen ist die Jungfer der Madame Putbus (die einem Giorgione ähnelt). Saint Loup, der mit dieser Bediensteten einige Intimitäten gehabt, hatte sie dem Erzähler mit begeisterten Worten geschildert. Das Thema tritt mit jener zarten Ironie auf, die wir bei Proust schon kennen.

Dann denkt er an die Cambremer. Die alte Marquise von Cambremer pflegt auf einer ihrer Besitzungen Garden-parties zu geben, wo auch musiziert wird. — Wieder beginnt er von der ‚Giorgionenhaften' zu träumen, und vergleicht die Jungfer der Madame Putbus mit den Bäuerinnen, die er einst „einsam auf dem Wege nach Méséglise dahinwandernd, so oft mit der ganzen Kraft seines Wunsches vergeblich herbeigerufen hatte" (p. 238).

Doch sogleich kündigt uns der Erzähler an, daß diese Träume in der Folge nicht Wirklichkeit werden: nicht nur, daß diese Frau gar nicht nach Balbec kommt, sondern der Erzähler fürchtet sogar, daß sie kommen könnte, so daß, fährt er fort, „dieser Hauptzweck meiner Reise weder erreicht noch überhaupt weiter von mir verfolgt worden ist" (p. 239).

Ein neues sommerlich gefärbtes Thema setzt hier ein. Er träumt von den unbekannten Schönen, die sich in Balbec aufhalten werden: „Ein Seebad bietet deren nicht weniger als ein Ballsaal" (p. 239).

Das Stück endet wie es begonnen hat. Das Anfangsthema, die Figur des Direktors, tritt in derselben grotesk komischen Weise wieder auf; denn dieser spricht von der Organisation seines Hotels mit der Anmaßung eines Generals, der seine Armee rühmt. Und als der Erzähler sich bei ihm bedankt, daß er ihn persönlich am Bahnhof abgeholt habe, antwortet der Direktor: „Oh, das hat gar nichts zu sagen, es kostete mich ja nur ein Maximum (statt Minimum) an Zeit. Im übrigen waren wir da" (p. 240).

Warum hat Proust dieser Einleitung jenen komischen, ja tänzelnden Charakter gegeben, während doch die allerschmerzlichsten Erinnerungen an die verstorbene Großmutter das eigentliche Hauptthema der „Anfälligkeiten des Herzens" darstellen? Proust bringt damit

sehr deutlich den Willen zum Ausdruck, einem bestimmten musikalischen Kompositionstypus zu folgen. Man denke an dieses oder jenes Konzert Mozarts. Was wir im Gedächtnis behalten, ist vor allem der ergreifende Eindruck jener tieftraurigen, ja verzweifelten Andante- und Adagio-Sätze. Wie bedeutungsschwer diese langsamen Sätze auch sind, so daß wir uns eben fast ausschließlich ihrer erinnern, eröffnen sie doch niemals das Konzert. Der erste Satz eines Mozartschen Konzerts ist stets ein Allegro, das gewöhnlich in Dur steht und dabei con brio oder auch scherzando sein kann — so wollte es das Gesetz der Gattung im 18. Jahrhundert. Nun haben wir aber zu Anfang versichert, daß es Proust in den „Anfälligkeiten des Herzens" darum geht, die Konzertform Mozarts nachzuahmen. Den Beweis dafür liefert uns die Tatsache, daß auf diesen ersten ironisch grotesken Teil deutlich ein Andante folgt, das die traurigen Erinnerungen des Erzählers zum Ausdruck bringt. Analysieren wir kurz den Eingang dieses zweiten Satzes.

„Umsturz meiner ganzen Person." Man wundert sich, diesen elliptischen Satz bei Proust zu finden; denn die Ellipse ist ausgesprochen selten im Romanwerk Prousts, dessen Sätze gerade für ihre endlose, ja fast deutsche Länge bekannt sind. Muß man nicht in jenem Satz, der ohne Übergang auf den ersten Teil folgt, einen in Moll angeschlagenen Akkord erblicken? Um diesen Akkord kreist dann das ganze folgende Stück. Das Wort Umsturz (bouleversement) zeigt schon das Thema des Satzes an; es bedeutet Umkehr, oder um es gelehrter auszudrücken, katabolé, totale Wandlung. In der Tat, anfangs scheint uns der Erzähler die alltäglichste Wirklichkeit wiederzugeben — dann ist mit einem Mal alles verwandelt. „... Als die Brust mir von einer unbekannten, göttlichen Gegenwart schwoll, Schluchzen schüttelte mich, und Tränen stürzten aus meinen Augen hervor" (p. 241). Wir sind wirklich in einen anderen Bereich, in eine andere Welt eingetreten, sagen wir mit einem musikalischen Begriff, in eine andere Tonart. Wir sind von Dur nach Moll übergegangen, vom Alltäglichen zum Göttlichen. Die Erscheinung der Großmutter ist ganz wie eine Heimsuchung dargestellt. Man weiß nicht, ob der Erzähler von seiner Großmutter oder von Gott spricht. „Das Wesen, das mir zu Hilfe kam, das mich aus dieser Dürre der Seele rettete, war das gleiche, das mehrere Jahre zuvor in einem Augenblick gleicher Not und Einsamkeit, in einem Augenblick, da ich nichts mehr von mir besaß, eingetreten war und mich mir selbst wiedergegeben hatte, denn es war ich selbst und mehr als ich" (p. 241). — Weiter unten werden wir sehen, welchen Sinn wir dem Worte „Wesen" (être) zu geben haben. Wie durch ein Wunder findet der Erzähler die „lebendige Realität" seiner Großmutter in „einer unwillkürlichen und vollständigen Erinnerung" wieder.

In dem unmittelbar darauffolgenden Satz offenbart sich deutlich der Wille des Autors, das Erlebnis zu transponieren. „Diese Realität besteht für uns nicht, solange sie nicht durch unser Denken neuerschaffen ist. (Sonst würden Menschen, die an einem gigantischen Kampf teilgenommen haben, samt und sonders große epische Dichter sein.)" (p. 241). So vermischt Proust stets die Gestaltung der frohen oder traurigen Erinnerung (hier besagen diese Adjektive nicht mehr viel) mit der Analyse der Bedingungen der Erinnerungen und der Analyse der Bedingungen seiner Kunst. Diese Analysen, die den Fluß der Erinnerungsgestaltung unterbrechen, oder zu unterbrechen scheinen, sind in Prousts Werk mit den schwarzen Blei-Einfassungen vergleichbar, die die verschiedenen Teile eines Kirchenfensters umgeben. Zugleich mit der Erinnerung zeigt uns Proust stets die Struktur der Erinnerung: „In welchem Augenblick wir sie auch betrachten, immer hat unsere seelische Ganzheit nur einen beinahe fiktiven Wert trotz der umfangreichen Bilanz ihrer Reichtümer, denn bald stehen die einen, bald die anderen nicht zu unserer Verfügung, und zwar die effektiven Schätze ebensowenig wie diejenigen der Einbildungskraft, und für mich zum Beispiel, ganz wie die des einstigen

Namens Guermantes, die noch so viel schwerwiegenderen oder wahren Erinnerungen an meine Großmutter. Denn mit den Störungen des Gedächtnisses ist eine Intermittenz, ein Versagen auch des Herzens verbunden" (p. 242). Diese inneren Reichtümer können nur wiedergefunden werden, wenn wir des Rahmens der Empfindungen, in dem sie aufbewahrt sind, wieder habhaft werden. Sie haben „ihrerseits ganz die gleiche Macht, alles abzustoßen, was unvereinbar mit ihnen ist, und allein in uns das Ich wiederherzustellen, das sie einstmals erlebte" (p. 243).

Nachdem diese Strukturanalyse den Erzähler wieder mit seinem einstigen Ich und jener Zeit in Verbindung gebracht hat, als noch die Großmutter sich über ihn beugte, um ihn zu pflegen, heben nun die Erinnerungen von neuem an und ein tief betrübtes Lamento beginnt. „Ich war nur noch das Wesen, das sich in die Arme seiner Großmutter zu flüchten, die Spuren ihres Kummers durch Küsse auszulöschen suchte" (p. 243). Wieder erscheint hier das Wort ‚Wesen' (être). Es dünkt uns, Proust bezeichnet mit diesem Wort sein Ich in den so seltenen, begünstigen Augenblicken, wo es die zeitliche Dauer transzendiert. Dies erklärt uns, warum das Wort auf die Großmutter angewendet weiter oben in ihm den Gedanken an ein Wesen göttlicher Natur wachruft. Aus dieser strengen Analyse eines speziellen Erinnerungsphänomens wird die präziseste Formulierung entspringen, die Proust von seiner Methode gegeben hat. In dem Augenblick, wo er nur noch dieses seit langem vergessene Wesen ist, welches von neuem mit all seinen Wünschen an der Existenz der Großmutter hängt, entdeckt er, daß er sie für immer verloren hat. „Für immer verloren", diese schmerzvollen Töne finden in seinem Inneren einen so starken Widerhall, daß er sie mehrmals wiederholt, in der Hoffnung, dadurch größere Klarheit zu erlangen, doch vergebens: „Ich konnte es nicht verstehen, und mühe mich, den Schmerz dieses Widerspruchs bewußt auf mich zu nehmen: einerseits eine Existenz, eine Zärtlichkeit zu spüren, die so in mir weiterlebten, wie ich sie gekannt hatte . . .; daneben aber zu fühlen, wie dieses Glück in dem Augenblick schon, als ich es wie gegenwärtig wiedererlebt hatte, von der Gewißheit ‚aus dem Nichts hervorbrechend' durchzuckt wurde . . ." (p. 244).

Der katholische Kritiker, Charles Du Bos, hat eine wesentliche Eigenschaft Prousts erkannt und sie als „courage de l'esprit", als Geistesmut bezeichnet. Wir erkennen hier die Richtigkeit dieser Feststellung. Proust weicht der Prüfung nicht aus: der Widerspruch offenbart sich ihm in seiner grausamen Evidenz, dennoch treibt er die Analyse bis zum äußersten. Er ruft alle jene Erinnerungen wach, die ihm den heftigsten Schmerz bereiten müssen, Erinnerungen an den Kummer, den er selbst seiner Großmutter verursacht hat, und den er nun durch keine Zärtlichkeitsbezeugung mehr ungeschehen machen kann: „an jenem Tage, an dem Saint Loup eine Aufnahme von meiner Großmutter gemacht hatte und ich mich mit Mühe zurückhielt, ihr nicht die fast kindliche Lächerlichkeit der Koketterie vorzuhalten, die sie daranwendete, mit ihrem breitkrempigen Hut in kleidsamem Halbdunkel die richtige Pose einzunehmen, und mich so weit vergaß, ein paar ungeduldige und verletzende Worte vor mich hinzumurmeln, die, wie ich an dem Zucken in ihrem Gesicht erriet, sie erreicht und schmerzlich getroffen hatten" (p. 245). Das französische Wort für ‚Zucken' (contraction) ist für das Ohr ein Echo des französischen Wortes für ‚Widerspruch' (contradiction). Proust wiederholt es im nächsten Satz: „Niemals mehr aber würde ich jenes Zucken in ihrem Gesicht auslöschen können . . .; denn da die Toten nur mehr in uns existieren, treffen wir unermüdlich uns selbst, wenn wir uns eigensinnig aller Schläge erinnern, die wir einst gegen sie geführt" (p. 246). Dieser sich steigernd wiederholende Schmerz gibt ihm erst den Beweis, daß die Erinnerung an seine Großmutter tatsächlich in ihm gegenwärtig ist, und darum sucht er „jene Nägel, die sein Andenken befestigen", nur noch tiefer in sich einzuhämmern. Er ver-

weigert seinem Schmerz jeglichen Trost, den Trost der Religion, die ihn belehren würde, daß seine Großmutter nur eine Zeitlang abwesend sei, ebenso wie denjenigen, der darin besteht, den Schmerz zu verschönern, und er erklärt: „Niemals tat ich es, denn ich wollte nicht nur leiden, sondern auch die Originalität meines Leidens achten, so wie ich es plötzlich und unwillkürlich erlebt hatte, ich wollte es auch weiter erleben nach den Gesetzen, die es selbst in sich trug, jedesmal, wenn dieser seltsame Widerspruch zwischen Nachleben und Nichts sich gegenseitig durchkreuzend wieder vor mein Bewußtsein trat" (p. 246).

In der musikalischen Struktur des Stücks, die aufzuweisen wir uns zur Aufgabe gemacht haben, stellen diese Gedanken über den Widerspruch gleichsam Dissonanzen dar, die Proust so oft wiederholt, bis er ihr Wesen ergründet hat. Dieses Wesen ist aber durchaus nicht intellektuell. „Ich wußte freilich nicht, ob ich aus diesem so schmerzlichen und im Augenblick unbegreiflichen Eindruck vielleicht eines Tages ein wenig Wahrheit ziehen könnte, wohl aber daß, wenn es mir jemals gelingen würde, dieses Körnchen Wahrheit dennoch zu gewinnen, es jedenfalls nur aus ihm sein könne, der so ganz eigenartig war, spontan in mir entstanden, den nicht mein Verstand in mich eingezeichnet und mein Kleinmut abgeschwächt hatte" (p. 246/7). Denn der Verstand vollbringt im Einverständnis mit dem Selbsterhaltungstrieb jenes „nützliche und verhängnisvolle Werk", das darin besteht, die Realität des Todes zu maskieren. Um dem zu entgehen, versenkt sich Proust in die Welt des Traums, wo weder der Verstand noch der Wille die ursprünglichen Eindrücke maskieren können. Das Lamento ändert hier noch einmal seinen Klang und wird lugubre, schauerlich (obwohl wir uns darüber im klaren sein müssen, daß es diese Bezeichnung zur Zeit Mozarts noch nicht gab). Der Schlaf versetzt ihn in die Wirklichkeit und stellt ihn ohne irgend eine Milderung vor die „schmerzliche Synthese von Nachleben und Nichts".

Es ist unnötig, diesen Abschnitt weiter zu analysieren, in dem jeder Satz uns den untröstlichsten und nacktesten Schmerz vernehmen läßt. Aber Proust führt uns in seiner Beschreibung nicht bis zu einem Zustand völliger Unertragbarkeit des Schmerzes, sondern läßt den Alptraum in einigen absurden Worten enden, die wie dissonierende Akkorde klingen: „Hirsch, Hirsch, Francis Jammes, Gabel."

Diese Dissonanzen dienen als Übergang zu einem neuen ganz andersartigen Thema: dem des Meeres. Das Thema wird hier nur skizziert, aber durchaus nicht zufällig, denn wir werden bald sehen, welch großartigen Gebrauch Proust davon im Finale seines Konzerts machen wird. Kaum vom Orchester intoniert, erstirbt das Thema wieder: „Aber ich konnte es nicht ertragen, die Meeresfluten vor mir zu sehen, die meine Großmutter früher stundenlang hatte betrachten können ... ich hätte meine Ohren gegen ihr Rauschen verschließen mögen ... Um nichts mehr zu sehen, wendete ich mich nach der Wand zu" (p. 250/1). Hier gilt es unsere Aufmerksamkeit anzuspannen, denn dies ist der vielleicht beweiskräftigste Punkt unserer Demonstration. Proust läßt auf die Beschreibung der leuchtenden Meeresfluten unmittelbar in die Stille seiner Seele hinein drei Pizzicati folgen, die ebenso schmerzlich schön sind, wie die schönsten Pizzicati, die Mozart uns in den langsamen Sätzen seiner Konzerte, von der Violine allein intoniert, hören läßt. Aber hören Sie selbst: „ ... ich wendete mich nach der Wand zu. Aber ach, es war jene Wand, die früher zwischen uns beiden als morgendlicher Nachrichtenüberbringer gedient hatte, jene Zwischenwand, die, anpassungsfähig wie eine Violine, um alle Nuancen eines Gefühls wiederzugeben, meiner Großmutter, ganz genau gleichzeitig meine Furcht mitgeteilt hatte, sie aufzuwecken, oder wenn sie schon wach war, die, von ihr nicht gehört zu werden, oder meine Sorge, sie möge sich nicht zu rühren wagen, dann aber auch wie die Antwort eines zweiten Instruments mir ihr Kommen

kündete und mich zur Ruhe mahnte" (p. 251). Die Leser Prousts kennen den Wandschirm bereits aus dem Roman „Im Schatten junger Mädchenblüte". Jetzt hat der Wandschirm einen schluchzenden Klang.

Die Anspielung auf die Musik ist hier sehr deutlich. Und Proust verwendet die Pizzicati in ebenso genialer Weise wie sein Vorbild. Dies sind die letzten und schroffsten Klagelaute, die Proust uns vernehmen läßt, sie sind von einer solchen Schönheit, daß sie nicht aufhören werden in unserer Erinnerung nachzuklingen: „Ich wußte, daß ich jetzt klopfen konnte, sogar stärker als früher, daß nichts sie mehr wecken, daß ich keine Antwort vernehmen, daß meine Großmutter nicht mehr kommen würde. Und ich erbat nichts anderes von Gott, als daß, wenn ein Paradies existiert, ich dort gegen diese Wand drei kleine Schläge tun dürfte, die meine Großmutter unter tausend erkennen . . . würde" (p. 251).

Der folgende Satz des Konzerts wird wieder durch das Thema des Hoteldirektors eingeleitet, wir verlassen also die Moll-Tonart und kehren zurück zu einer ironischen, oberflächlichen und brillanten Beschreibung der Außenwelt. Bekannte Themen folgen aufeinander: Der Direktor übergibt dem Erzähler ein Briefchen von Albertine, usw. darauf folgt die Beschreibung des Lebens in einem Luxus-Hotel.

Dennoch kommt es zu einer Wiederaufnahme des Schmerzes, als der Erzähler in sein Zimmer zurückgekehrt wieder mit sich allein ist. Aber diese Wiederaufnahme erscheint milder, erträglicher, menschlicher. Das bäurische Dienstmädchen Françoise führt dann ein neues schmerzliches Thema ein, das jedoch rhythmisch bewegter ist. Endlich übernimmt auch noch der Direktor das Thema und quält den Erzähler, indem er ihm berichtet, er habe voriges Jahr oft gezögert, ob er die Großmutter nicht zur Abreise veranlassen sollte, wegen der Herzsynkopen (er nannte sie Synekopen), die sie häufiger hatte, aber unbedingt vor ihrem Enkel verbergen wollte. Das Wort ‚Synekope', so wie es der Direktor ausspricht, erscheint ihm nun nicht mehr lächerlich, sondern behält mit seinem seltsam-neuen Klang gleich einer erstmals gehörten „Dissonanz" lange Zeit die Kraft, die schmerzlichsten Empfindungen in ihm wachzurufen. Dies ist noch einmal eine zarte Anspielung auf musikalische Bezeichnungen. (Synkope ist auch ein musikalischer Begriff, der durch die Entstellung des Direktors (Synekope) etwas Zögerndes erhält, das die Wirkung dieser Synkope noch erhöht.)

Der Erzähler kehrt gleich darauf wieder in die Wirklichkeit zurück, nicht nur weil er aus dem Traum erwacht, sondern weil er, nachdem er alle Tränen ausgeweint hat, nun wieder fähig ist, die Wirklichkeit auf sich zu nehmen: „Ein paar Tage darauf war es mir tröstlich, die Photographie zu betrachten, die Saint Loup gemacht hatte . . ." (p. 276). Diese Photographie darf kein Grund zum Leiden mehr sein. Er findet ins Leben zurück dank jener kleinen Listen, die die Großmutter angewendet hatte, und die ihn sogar jetzt noch zu täuschen vermögen, nachdem er sie durchschaut hat. Er sieht sie, wie er sie sehen will, elegant, sorglos, das Gesicht ein wenig von dem Hut verdeckt, und er findet sie weniger unglücklich und bei besserer Gesundheit, als er sie sich vorgestellt hatte. — Ein letztes Mal klingt hier das schmerzliche Thema auf: die Mutter des Erzählers hat diese Photographie niemals betrachten wollen, „die ihr weniger eine Photographie ihrer Mutter zu sein schien, als vielmehr der Krankheit, an der diese litt, eine Beleidigung, welche die Krankheit mit einem brutalen Schlag dem Antlitz meiner Großmutter zugefügt hatte" (p. 277).

Das Finale, das „die Anfälligkeiten des Herzens" beschließt, nimmt ein Thema wieder auf, das allen Lesern der „Suche nach der verlorenen Zeit" geläufig ist, geläufig auch denen, die nur den vom Gesamtwerk getrennten Abschnitt kennen, den wir hier untersuchen und dessen musikalische Analyse wir machen: das Thema Albertine. Der Erzähler will Albertine wiedersehen. Er will sie wiedersehen, weil er sich von einer unerklärlichen Lebenskraft empor-

getragen fühlt. Er, der sich noch vor wenigen Tagen der Wand zuwendete, um das Meer nicht sehen zu müssen, läßt es jetzt in seiner ganzen Fülle in sein Herz einströmen: „Das kam daher, daß an einem Morgen, voll verfrühter Wärme die tausend Rufe spielender Kinder, der Badenden, die sich belustigten, der Zeitungsverkäufer mir in feurigen Zügen, in verschlungenen Flammenlinien den glühenden Strand ausmalten, den kleine Wellen nacheinander mit ihrer Kühle bespülten" (p. 277). Der plötzliche Übergang von den letzten schmerzlichen Tönen zu den triumphierenden Anfangsakkorden des Finales, ist vor allem ein physiologischer Übergang. Es ist, als kämen im Erzähler vitale Kräfte zur Entfaltung, deren ungeheure Intensität durch den plötzlichen Einklang zwischen seinen eigenen Gefühlen und dem unermeßlichen Bild der unter einem Frühlingshimmel steigenden Flut in wunderbarer Weise verwirklicht ist. Jedoch müssen wir bemerken, daß Proust sich nicht mit einer Landschaftsbeschreibung zufriedengibt, sondern uns diese Wiedererfassung des Lebens mit musikalischen Ausdrücken schildert: „dann hatte das Symphoniekonzert begonnen, vermischt mit dem leichten Anschlagen der Wellen, in dem die Geigen summten wie ein aufs Meer hinaus verirrter Bienenschwarm" (p. 277). Mitten in diesen triumphierenden Klängen bedarf der Erzähler einer rein vitalen Daseinsbekräftigung, wir können fast sagen, einer zu vitalen Daseinsbekräftigung: „Sofort hatte ich den Wunsch verspürt, das Lachen Albertines wiederzuhören, ihre Freundinnen wiederzusehen, jene jungen Mädchen, die sich von dem bewegten Meer abhoben und in meiner Erinnerung ein von Balbec untrennbarer Zauber und seine charakteristische Flora geblieben waren" (p. 278). Alle Leser des Romans „Im Schatten junger Mädchenblüte" werden sich an die Beschreibung der Freundinnen Albertines erinnern, die Proust mit Pennsylvania-Rosen vergleicht, die vor dem blauen Hintergrund des Meeres blühen und diesem seine Tiefe geben. — Gleich darauf wird der musikalische Vergleich wiederaufgenommen in einem Satz barocken Stils, den Proust auf Grund eines zu seiner Zeit noch allgemein begangenen Irrtums für rein mozartisch gehalten haben mag. Er bittet Albertine, ihn nächste Woche zu besuchen, „während das sanft heranflutende Meer, bei jeder Welle, die sich am Ufer hingleitend brach, mit kristallenen Läufen die Melodie überdeckte, deren Weisen einzeln dazustehen schienen gleich lautespielenden Engeln, die sich wie auf dem First einer italienischen Kathedrale zwischen Zinnen aus blauem Porphyr und schäumendem Jaspis erhoben" (p. 278). Die Überladenheit dieses Satzes zeigt deutlich Prousts Intention. Doch wäre man hier beinahe versucht, ihn, wie gesagt, eines Irrtums zu beschuldigen, wenn nicht gar eines geschmacklichen Fehlgriffs; gleich darauf aber tritt seine Meisterschaft wieder hervor, und die Reinheit mozartschen Stils ist genau getroffen. Denn auf den pompösen, triumphierenden Eingang des Finales läßt Proust einen leichten, ja grazilen Satz folgen, lächelnd von enttäuschter Hoffnung: „Aber an dem Tage, als Albertine kam, war das Wetter von neuem schlechter und kühler geworden, und außerdem hatte ich keine Gelegenheit, ihr Lachen zu vernehmen; sie war sehr schlecht gelaunt" (p. 278). Der Erzähler begleitet sie zurück und hört mit Vergnügen ihre schmollenden Vorwürfe an, die ganz die Vorwürfe eines verwöhnten jungen Mädchens sind. Dann ist er wieder allein, und trotz des Regens unternimmt er „einen einsamen Spaziergang auf der großen Landstraße, auf welcher der Wagen von Madame de Villeparisis entlanggefahren war, wenn wir unsere Ausflüge mit meiner Großmutter machten; Pfützen, welche die blitzende Sonne nicht aufgetrocknet hatte, machten den Boden zu einem wahren Moor, und ich dachte an meine Großmutter, die damals keine zwei Schritte gehen konnte, ohne ihr Kleid zu bespritzen" (p. 278/9). Die schlechte Laune Albertines, der Regen und der Schmutz, endlich die Erinnerung an die Großmutter haben uns in eine weniger erhobene Atmosphäre versetzt, die ohne das Lächeln, mit dem Proust diesen Abschnitt aufhellt, beinahe enttäuschend und gräm-

lich wäre. Dieser Rückfall, diese Abkühlung der Atmosphäre ist aber nur ein artistisches Mittel, um eine Übersättigung des Lesers zu vermeiden. Zu vieler Schönheit, zu vieler Erhobenheit würden wir bald überdrüssig. Das letzte Aufbrechen, das auf diese entzauberten Sätze folgt, ist darum nur um so wunderbarer: „Doch sobald ich auf der Landstraße angekommen war, stand ich wie geblendet. Da, wo ich mit meiner Großmutter zusammen im August nur Blätter und gleichsam den geometrischen Ort von Apfelbäumen gesehen hatte, standen sie jetzt, so weit das Auge reichte, in voller, unerhört luxuriöser Blüte, wenn auch mit den Füßen im Schmutz, jedoch in Balltoilette und ohne Vorsichtsmaßregel, um nicht den herrlichsten rosafarbenen Atlas zu ruinieren, den man jemals gesehen hat und der in der Sonne schimmerte; der ferne Horizont des Meeres bildete für die Apfelbäume einen Hintergrund wie auf einem japanischen Holzschnitt" (p. 279). So weiträumig das Bild ist, darf man es doch nicht überladen nennen. Ein japanischer Holzschnitt gibt niemals eine Überfülle von Gegenständen wieder; einige Blumen reichen aus, um dem Hintergrund seine Tiefe zu geben durch Suggestion unendlicher Perspektiven. In der Kunst, Tiefe zu suggerieren, ist Proust Meister. Man erinnere sich der Stelle im Roman „Im Schatten junger Mädchenblüten", wo der Erzähler in den Dünen von Balbec liegend die kaum wahrnehmbare und mithin sehr weit entfernte Bewegung eines Schiffes in Beziehung setzt zu dem langsamen Vorwärtsrücken eines Schmetterlings zwischen zwei Pennsylvania-Rosen, die sich unmittelbar vor seinem Auge befinden. Ernst Robert Curtius hat in seinem Buch über Proust diese Stelle mit der ihm eigenen Kunst analysiert. Man tut gut daran, sich dieser Analyse des Bonner Meisters zu erinnern, um Prousts Absicht in dem folgenden Abschnitt zu verstehen. „Wenn ich den Kopf hob, um den Himmel zwischen den Blüten zu betrachten, die sein Blau noch satter, beinahe violett erscheinen ließen, sah es aus, als schöben sie sich leicht auseinander, um die ganze Tiefe dieses Paradieses den Blicken zu öffnen" (p. 279). Proust beschreibt uns die Tiefe des Himmels als unendlich entfernter, wenngleich ebenso gegenwärtig wie die Tiefe des Meereshorizontes. Das Meeresblau ist wieder aufgeheitert, fast heftig; es ist, als ob sich dem Erzähler die Unmittelbarkeit dieses Paradieses geradezu aufdrängt, wie ein Cymbelschlag im Orchester. Die Dinge selbst scheinen dem jungen Mann, der „den Kopf hebt, um den Himmel zu betrachten", Antwort zu geben. Hier türmt Proust die Bilder übereinander, die die Übereinstimmung einer frühlinghaften Natur mit einer Seele, die nach der tiefsten Verzweiflung die Schönheit der Welt erfährt, zum Ausdruck bringen; und willentlich verweilt er bei dem, was diese wahrgenommene Schönheit an Daseinsbestätigung birgt, „Blaumeisen setzten sich auf die Zweige und hüpfen zwischen den Blüten hin und her, die so nachgiebig stillhielten, als habe ein Liebhaber exotischer Dinge und Farben diese lebendige Schönheit künstlich hergestellt. Diese aber rührte gerade deshalb zu Tränen, weil sie, soweit die Effekte raffinierter Kunstfertigkeit gingen, dennoch spüren ließ, daß sie natürlich war, daß diese Apfelbäume dort auf freiem Feld wie Bauern auf einer großen französischen Landstraße standen". (p. 279.) Diese Bauern auf einer großen französischen Landstraße evozieren sicher Gedanken Hesiods und Virgils, vor allem aber evozieren sie die Wirklichkeit, sind sie Daseinsbestätigung der objektiven Welt, die für den in der Subjektivität lebenden Denker und Künstler immer ein Gegenstand höchster Bewunderung sein wird. Sie erinnern uns daran, daß der Romanzyklus Prousts in Combray, einem französischen Dorf, beginnt, dessen Tageslauf und Arbeit gleichsam ein Symbol der objektiven Realität darstellen. Dagegen steht dann die Beschreibung des Pariser Lebens wie eine ins Ungeheuerliche vergrößerte Projektion der eigenen Subjektivität Prousts. Hier erleben wir den Sieg der „Tugenden von Combray" über die Laster der Welt.

Die den großen Romanen Prousts eigene Umgestaltung der Atmosphäre ist hier nun derart, daß der Autor uns noch einen Beweis liefern möchte für die Echtheit seines Sieges. Nicht nur weil der Himmel blau ist, füllt sich sein Herz mit Hoffnung, sondern eher weil sein Herz von Hoffnung erfüllt ist, weil die Hoffnung vielleicht dem menschlichen Herzen natürlich ist, darum kann der Erzähler die Schönheit der Welt erfassen. Tatsächlich läßt Proust noch einmal einen Regenguß über die verzauberte Landschaft hereinbrechen. Dieser Regenguß müßte die Hoffnung im Herzen des jungen Mannes töten, wenn diese Hoffnung von äußeren Umständen abhängig wäre; aber das Gegenteil tritt ein; unter dem nun wieder bedeckten Himmel sind die rosafarbenen Blüten der Apfelbäume nur noch schöner. „Dann folgten auf die Strahlen der Sonne plötzlich Regenstreifen; sie schraffierten den ganzen Horizont und woben die Reihe der Apfelbäume in ihr graues Netzwerk ein" (p. 279). Der fallende Regen scheint das Herz in einen Käfig einzuschließen, in ein Gefängnis, in dem die Hoffnung ersticken muß; doch es scheint nur so. „Die aber (die Apfelbäume) trugen weiter blühende rosige Schönheit zur Schau in dem eisig gewordenen Wind und unter dem Platzregen, der herniederrauschte" (p. 279/80). Endgültig triumphiert die Hoffnung, denn, nachdem der junge Mann so viele Schmerzen tapfer durchlitten hat, erkennt er, daß die Hoffnung wahrer ist als die Verzweiflung. Und eben das bringt Proust in den letzten Worten dieses Kapitels zum Ausdruck in einem einzigen Satz, der eigentlich eine Coda ist, d. h. der in wenigen Worten alle Themen des Konzerts, die wir in der Analyse aufgezeigt haben, noch einmal zusammenrafft: den Schmerz, die vom Leben sieghaft überwundene Absurdität, den Regen und den für den Frühling in der Normandie charakteristischen Schmutz: „Es war ein wirklicher Frühlingstag!" Der Frühling ist nicht etwas Gegebenes, man muß ihn denken, muß ihn hervorbringen. Das Leben ist, was es ist; nur durch einen Akt stoischer Haltung, der an alle Kräfte unseres gesammelten Mutes appelliert, wird der Subjektivismus am Ende überwunden.

Nachdem die nörgelnde Albertine ihn verlassen hat, steht der junge Mann allein auf einer regendurchweichten Straße, auf die bald ein neuer Regenguß herniedergehen wird, und dennoch versichert er, daß die Hoffnung, die sein Herz erfüllt, eine Antwort in der Außenwelt findet, ja sogar in der Natur, die doch so gar nicht seinem Wunsche zu entsprechen scheint.

Als der junge Mann nach dem ersten Anfall der Großmutter aus dem Zimmer des berühmten Professors trat, der ihm leise zugeflüstert hatte: ‚Ihre Großmutter ist verloren', da hatte er geseufzt: ‚Jeder Mensch ist doch allein.' — Jetzt, lange nach dem Tode der Großmutter, hat der Schmerz das Herz des jungen Mannes in einem Maße erfüllt, daß er ihn wie in einem Gefängnis vom Schauspiel des Lebens zu isolieren droht. Und diesen Augenblick wählt Proust, um den Triumph der Hoffnung zu bekräftigen, jener endlichen Einsstimmung von frühlingshafter Außenwelt und einem Herzen, das, um mit Spinoza zu sprechen, verstanden hat, daß die Weisheit eine Meditation über das Leben und nicht über den Tod ist.

GUT UND BÖSE

Die Fragwürdigkeit der Ethik in der Philosophie und Theologie

Von einer „Fragwürdigkeit" der philosophischen und theologischen Ethik kann im Doppelsinne dieses Wortes gesprochen werden: der Geltungsanspruch, mit dem sie auftritt, ist grundsätzlichen Zweifeln ausgesetzt; aber die Probleme, die durch die gegensätzlichen Lehren aufgeworfen werden, sind auch einer ernsthaften und grundsätzlichen Behandlung wert. Spannungen solcher Art bestehen etwa zwischen einer materiellen Wertethik und einer formalistischen Prinzipien-Ethik; aber auch die philosophische und theologische Ethik können

sich gegenseitig ihren Anspruch streitig machen: die philosophische Ethik wirft der theologischen ihre konfessionelle Gebundenheit vor und die theologische der philosophischen ihren Mangel an unbedingter Autorität. Über diese grundsätzlichen Differenzen hinaus, aber wesentlich durch sie bedingt, herrscht in der Ethik und Moralphilosophie unserer Tage eine nicht geringe Verwirrung bei der näheren und konkreten Bestimmung dessen, was als „gut und böse" gelten soll. Viele geistesgeschichtliche und soziale Faktoren haben zu dieser Diskrepanz der ethischen Auffassungen beigetragen; man braucht nur an die moralischen Konklusionen ideologischer Prämissen zu erinnern. Relativistische Konsequenzen, die man aus dieser geistigen Lage gezogen hat, führten in eine Verlegenheit und bewirkten, daß man von der Ethik entweder keine Weisungen mehr erhält oder keine mehr erwartet.

Einst war die Ethik unbestritten eine der philosophischen Grunddisziplinen, und man gestand dem Moralphilosophen zu, daß er ein „System der Ethik" ausarbeitete. Heute stimmt man aus ethischen Gründen dem Philosophen zu, wenn er es als „eine ungeheure Anmaßung" bezeichnet, „daß irgend ein Philosophieprofessor sich an seinen Schreibtisch setzt und verbindliche Wertmaßstäbe und sittliche Forderungen aufstellt, von denen man nicht einmal weiß, ob er selbst sie zu befolgen beabsichtigt". Hinrich Knittermeyer, der diesen Satz in seinem Vortrag auf der Tagung: „Was ist Wahrheit?" (vgl. „Anstöße" IV, S. 86) gesprochen hatte, fügte noch die Frage hinzu: „Vermißt sich ein Mensch, dem anderen sagen zu wollen, was gut und böse ist? ... Das Gesetz des Sollens sprengt die gegebenen Verhältnisse und weist über sie hinaus in eine nicht gegebene Zukunft und Freiheit."

Die Evangelische Akademie Hofgeismar hatte gehofft, daß Prof. Knittermeyer den ersten Vortrag auf der Ethik-Tagung vom 29. Mai bis 1. Juni 1958 würde halten können. Aber am 25. Februar wurde uns dieser Denker, der bereits mehrmals in Hofgeismar mitgearbeitet hatte, durch einen allzufrühen Tod entrissen. Der Plan, je einen philosophischen und theologischen Repräsentanten der gegenwärtlichen Standorte zu Wort kommen zu lassen, wurde jedoch nicht aufgegeben. Der nachfolgende Bericht wird zeigen, wieweit diese Kontroverse zum Tragen kam. Nicht als ob es unbedingt erforderlich gewesen wäre, die extremen Ansichten über die Möglichkeit einer systematisch bis ins einzelne durchgeführten Ethik vertreten zu sehen; die prinzipielle Frage, ob der „Rat suchende" Mensch unserer verwirrten Zeit abschlägig beschieden werden muß oder nicht, kann auch in der Diskussion gemäßigter Lehren behandelt werden. So nahm denn das Gespräch dieser Tagung die Gestalt einer Auseinandersetzung an, in der hauptsächlich für und gegen eine philosophisch begründbare „materiale Wertethik" gesprochen wurde.

I.

Gleich der erste Redner, Prof. Dr. Br. Liebrucks, Köln, übte in seinem Referat über **Imperativ und Sittlichkeit** Kritik an der formalistischen Sollens-Ethik Kants, indem er sowohl an Hegel als auch an Max Scheler anknüpfte. Der reiche Gedankengehalt dieses Vortrages, der hohe Ansprüche an die Hörer stellt, läßt sich ungekürzt gar nicht wiedergeben, ohne daß die denkerisch gewissenhafte Analyse und die dialektische Entfaltung der maßgebenden Begriffe verlorengeht. Es kann hier nur der Versuch gemacht werden, die Hauptsätze in sehr geraffter Form zu referieren.

In Kants „Kategorischem Imperativ" steckt eine verborgene Dialektik. Maßgebend ist seine erste Formulierung nach dem Text der „Kritik der praktischen Vernunft": „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Nach Kant ist dieser Satz zunächst ein Kriterium der Sittlichkeit, nämlich im Sinne der Verallgemeinerungsfähigkeit der Maximen des Handelns. Er soll

aber auch einziger und hinreichender Bestimmungsgrund des Willens in allen möglichen Lagen („jederzeit") sein. Darin kann man Kant nicht zustimmen, denn die Situation ist immer eine jeweils konkrete und einmalige. Das „jederzeit" im kategorischen Imperativ wirkt also „übermenschlich" in dem Sinne, daß es keine einzige Situation trifft.

Der dialektische Sinn des kategorischen Imperativs könnte aber darin gefunden werden, daß ich mir hier selbst ein Gesetz gebe, welches mir auch als Maxime eines anderen Menschen entgegentreten soll; ich gebe mir nicht nur als „Herr" selbst ein Gesetz, sondern unterstelle mich ihm auch als „Knecht" —, um in der Sprache von Hegels „Phänomenologie" zu sprechen. In meiner eigenen Tat kommt das von mir Gesetzte mir genau so wieder entgegen, wie ein von mir gesprochenes Wort. Wir nähern uns mit diesem Vergleich der Bestimmung der Sittlichkeit von der Sprachlichkeit des Menschen her; und in solchen Überlegungen wird die Situation nicht mehr übersprungen. Der Mensch existiert nämlich sprachlich so, daß er sich in allem Weltverhalten immer auch zu sich selbst verhält. Sobald er diese Einsicht in sein Bewußtsein und in sein Ethos aufnimmt, existiert er als Erkennender und als sittlicher Mensch „sprachlich". Wie ich mir im Sprechen immer zuhören muß, um überhaupt etwas mitteilen zu können, so hebe ich meine Handlungen dadurch auf das Niveau der menschlichen Sprachlichkeit, daß ich ihnen als solchen Handlungen „zuhöre", die nicht meine, sondern die eines Fremden sind. Der Charakter des Sittengesetzes als Kriterium liegt daher nicht in der Erhebung einer subjektiven Maxime zum allgemeinen Gesetz, sondern im Zusammenfall des Eigen- und Fremdaspektes. Unter allen Umständen muß aber der Wert der „Materie" des Handelns zuvor bejaht worden sein, wenn im konkreten Fall eine Entscheidung — z. B. über die Erhaltung des Lebens — möglich sein soll. Sofern „Vernunft" in diesem menschlichen Sinne der Grund meinerWillensbestimmung ist, ist sie die minimale Bedingung der Möglichkeit aller Sittlichkeit. Höhere Stufen der Sittlichkeit zu beschreiben, würde eine viel eingehendere Analyse des Bewußtseins erfordern, als sie hier durchgeführt werden kann.

Zu den „Vorfragen", die jetzt zur Diskussion stehen, gehört aber auch die Idee der Freiheit. Nach Kant ist die Freiheit Seinsgrund des moralischen Gesetzes und dieses der Erkenntnisgrund der Freiheit. Wenn die imperativische Form der Ethik einen Sinn haben soll, so muß der Imperativ sich an ein Wesen wenden, das nicht wie ein Ding der Natur kausal determiniert ist. Aber weil der Mensch das auch ist, kann das Sittengesetz nur imperativisch sein. Derselbe Mensch, der als „Erscheinung" dem Kausalgesetzt unterliegt, ist als „Ding an sich" frei. Der Mensch als Erscheinung ist — mit Scheler zu reden — „vergegenständlichtes" Wesen. Für Kant ist Vergegenständlichung und Erkenntnis dasselbe; es liegt also doch wohl an diesem theoretischen Ansatz der „Kritik der reinen Vernunft", daß nach Kant die Freiheit gänzlich außerhalb des Feldes der Erkennbarkeit bleibt. Wenn Kant von den „zwei Standpunkten" und „Hinsichten" spricht, auf welche die Vernunft sich stellen muß, so hebt er den Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit als solchen nicht auf, da der Mensch doch sowohl Sinnen- wie Vernunftwesen sein soll. Die Aufhebung des Widerspruchs wird nur erschlichen, indem die menschliche Handlung an zwei „Wesen" verteilt wird.

Max Scheler dagegen sagte, die Person sei frei, aber nicht die Person als Gegenstand der psychologischen Wissenschaft, sondern diejenige, die in Akten des phänomenologischen Nachvollziehens nicht zum „Gegenstand", sondern in uns selber existent wird. (vgl. den Aufsatz aus dem Nachlaßband: „Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit"). Als Einheit der verschiedenen Akt-Arten ist die Person nicht zu verwechseln mit der funktionalen Einheit des Ich-Bewußtseins. Akte sind nicht Funktionen und können nicht vergegenständlicht werden, ohne daß man sie auf das Niveau der Inhalte einer sinnlichen Wahrnehmung

heruntersetzt. Der freie Akt ist „Bewußtsein einer Willensmacht" und die „Fähigkeit zur Wahlentscheidung" — also ein „Spontaneitätsbewußtsein" — die Freiheit im positiven Sinne: wollen zu können. „Was Freiheit sei, das verstehen wir nur inmitten unseres Willenslebens, niemals durch theoretische Betrachtung" (S. 157). Die Freiheit eines „Aktes" ist von der Struktur solcher Wirklichkeiten, die wir niemals gegenständlich nennen können; wir müssen einen freien Akt in uns selbst zum Entstehen bringen, wenn wir überhaupt wissen wollen, wovon die Rede ist. Kausalzusammenhänge kann man „erklären", Sinnzusammenhänge sind nur „verstehbar", aber auch nur, wenn wir sie in uns selbst erzeugen (wie beim Verstehen von Worten). Diese „Vermittlung" ist auch aus der sogen. „Unmittelbarkeit" des Freiheitsbewußtseins nicht wegzudenken. Im Vollzug der Akte des Wollens und Handelns selbst liegt das eigentliche Phänomen der Freiheit.

Auf die phänomenologische Behandlung des Freiheitsproblems müßte jetzt eine umfassende metaphysische folgen; es sei aber nur noch gefragt, wie sich die Freiheit des Menschen in dialektischer Denkweise zur Philosophie der Werte verhält. — Der Mensch dürfte ein sehr viel abgründigeres Wesen sein, als der Werttheoretiker Scheler anzunehmen scheint. Denn der Mensch kann sich nicht nur zum Bösen entscheiden, er kann sich auch vornehmen, dieses Böse nicht mehr für das Böse zu halten und sich darin üben. Für Scheler aber geht die Freiheit ganz in der Selbstwirksamkeit als solcher auf; ein Ich, das willkürlich eingreifen kann, wird ausdrücklich abgelehnt. „Die Handlungen des Menschen können nie freier sein als er selbst" (S. 174).

Wie aber verhält sich nun die Freiheit in dialektischer Denkweise? Als Ansatzpunkt mag Nietzsches Ausdruck vom „Umsturz der Werte" dienen. Was heißt das und was heißt in diesem Zusammenhang Freiheit? — Scheler behauptet, daß es irreduzible Grundphänomene der fühlenden Anschauung (Werte) gäbe. Die „objektive Phänomenalität" der Werte ist freilich nicht zu bestreiten, wohl aber ihre Irreduzibilität. Werte sind zunächst Abstraktionen von Gütern und menschlichen Handlungen, und sie können zweifellos Aufforderungscharakter haben. In den Abstraktionen der „Werte" werden aber nicht Eigenschaften der Sachen erfaßt, sondern ihr „Wesen" beschrieben, wie es in bezug auf den Menschen erfahren wurde, also zunächst ihr geschichtliches „Gewesen-sein". Hier beginnt das dialektische Problem des „Bewußtseins". Bewußtsein ist nicht ein „Seiendes", das die Eigenschaft oder das „Vermögen" der „Bewußtheit" hat, sondern eben ein Bewußt-sein! Wer bewußt ist, „hat" einen „Gegenstand", dessen Gehabt-werden erst das Bewußt-sein definiert. Das „Haben" ist nicht möglicher Sachverhalt eines wahrnehmenden Bewußtseins. Das Bewußtsein meint zwar, etwas zu haben, was über den Sinn: „Inhalt des Bewußtseins" zu sein, hinausgeht, bleibt aber mit diesem Meinen doch ganz innerhalb seiner selbst. Es unterscheidet in sich selber die Seinsweise des Bewußt-seienden und der bewußten Inhalte, und es verhält sich damit auch dann zu sich selbst, wenn es sich vordergründig nur zu den welthaften Inhalten verhält. Hierin gründet die „Geschichtlichkeit" des menschlichen Bewußtseins (nicht umgekehrt!). Der Mensch kann, gerade weil sein Weltverhältnis immer auch Verhältnis zu sich selber ist, lernen und vergessen. Die „Vergessenheit" des Weges des Bewußtseins ist die Erfahrung dieses Weges als „Gegenstand" (Hegel). Das gilt auch von der Freiheit: in der „gegenständlichen" Erfahrung des Menschen ist seine Freiheit begraben und vergessen.

Damit nähern wir uns der Bestimmung des Seins der Werte. Die „Erfahrung des Bewußtseins" im Sinne der Hegelschen „Phänomenologie" ist weder die gewöhnliche Empirie noch der Nachvollzug der Akte, sondern jene „dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande, ausübt, insofern ihm

der neue wahre Gegenstand daraus entspringt". Die Erfahrung als solche hat alle Momente des apriorischen und empirischen Bewußtseins in sich — sittliche Erfahrung also nicht nur die Freiheit, sondern notwendig auch ihren Gegenstand. Aber darum ist ein Bewußtsein, das einen „Wert" nur als an sich seienden Wert, nicht auch die Relation zwischen seiner Erfahrung und ihm, vor sich hat, ein „untersprachliches" und daher „untermenschliches" Bewußtsein (denn das Tier ist an seine Sache verloren).

Der Mensch als sprechendes Wesen hat die Dinge niemals als einsamer Robinson, sondern nur, wie sie ihm durch den Umgang mit anderen Menschen im Selbstverhältnis geworden sind. Er steht immer in dem dreipoligen Schema: Ich—Partner—Sache, von welchem das sogen. „Subjekt—Objekt—Verhältnis" eine Verkürzung ist. Schon unsere Wahrnehmung ist sprachlich bedingt, d. h. ist konstituiert in der Struktur der Sprache, gemäß welcher wir immer (uns selbst zuhörend) mit anderen über Sachverhalte sprechen. Das gilt für alle Verhaltensweisen, in denen der Mensch lebt.

Hegel unterscheidet das schlichte „An-sich-Sein" eines Inhaltes des Bewußtseins von dem „Für-es-Sein" desselben; d. h. mit anderen Worten: es gehört zur „irreduziblen" Wirklichkeit des Bewußtseins (worüber uns die Sprache belehrt), daß ihm in der dialektischen Bewegung die Reflexion der früheren Stufe zum seienden Gegenstand wird. Aber aus dem Verlust der Wahrheit einer Stufe entspringt auch der „neue, wahre Gegenstand": am Widerspruch reibt sich das Bewußtsein auf, es geht in seinen „Grund", durchschaut die Illusion der „Unmittelbarkeit" und denkt das vermittelte Sein des Seienden. Alle Erfahrung ist in dieser Bedeutung „symbolisch".

Wenden wir diese Erkenntnis auf die Werte an! Werte erscheinen an Personen und Gütern als die vergessene Unmittelbarkeit früherer Erfahrungen. (Wir finden einen Menschen sympathisch, weil er vielleicht Ähnlichkeit hat mit einem anderen, der uns vor vielen Jahren Gutes tat, den wir aber längst vergessen haben.) Jede Erfahrung wird auf diese Weise für die Erscheinung von Werten relevant. Hieraus entspringt für uns das höchste Maß von Verantwortlichkeit — eine Ethik, die uns nicht nur moralisch verantwortlich macht für die Entscheidungen, sondern auch für den Horizont-Entwurf, in dem wir unsere Erfahrungen machen. Wenn dem Menschen etwas immer wieder versagt wird, so kann daraus eine Umwertung des Begehrten folgen: Die „Trauben werden sauer!" Das Ressentiment wird schöpferisch. „Umsturz der Werte" heißt nun: das, was mir gestern als wertvoll begegnete, erscheint mir heute wertwidrig oder wertindifferent. Dieser Prozeß ist notwendig, soweit er unbewußt vor sich geht, frei, sobald er ins Bewußtsein gebracht wird. So ist selbst die von Nietzsche verlangte Nihilisierung zu bejahen, damit wir in eine Erfahrung des Geistes kommen, die von den geschichtlich gewordenen Sentimentalitäten gereinigt wird. Es ist aber dem Menschen nicht möglich, aus einer Wertordnung herauszugehen, ohne damit zugleich in eine neue einzutreten. Der „Nihilismus" ist eine Art „Zeitlupenstadium" dieses Prozesses. Vermutlich leben wir heute in der Epoche einer Veränderung, die viel langsamer vorschreitet, als wir in unserer angeblich „schnellebigen Zeit" uns einbilden.

„Umsturz der Werte" ist ihre Transformation aus „seienden Gegenständen" in das Sein des Geschehens der Geschichte des Bewußtseins; solange noch nicht neue „wahre" und „wertvolle" Gegenstände entspringen, erfahren wir die Verwandlung als „Nihilismus". Mit Hölderlin könnten wir sagen, daß wir in eine „weltgeschichtliche Nacht" eingetreten sind. Diese müssen wir bewußt bestehen und in ihrer Notwendigkeit vollziehen. Denn nichts anderes ist die Freiheit als der Vollzug dieser Notwendigkeit. Wir können uns nicht anders (etwa durch Pläne-Machen) aus der erstarrten Gegenständlichkeit befreien. Die Freiheit ist nicht nur Angelegenheit des Willens, sondern des ganzen Bewußtseins.

Dem ersten Vortrag folgte eine lebhafte, aber zeitlich nur kurz bemessene abendliche Aussprache. Sie konzentrierte sich fast ganz auf den ersten Teil des Referates. Es wurde u. a. eingewandt, daß Kant in seiner Ethik die Tatsache vorgegebener, inhaltlich bestimmter Beziehungen zwischen den Menschen und daher auch von Gütern und Wertschätzungen als „empirischer Verhältnisse" voraussetzte, über sie hinaus aber nach den „formalen Bedingungen" möglicher Moralität (und „Legalität") des Handelns innerhalb derselben gefragt habe. Er leugnet ausdrücklich nicht, daß alles Wollen eine „Materie" haben müsse; nur behauptet er, daß man in ihr nicht den letzten Bestimmungsgrund des sittlichen Willens suchen dürfe. Wenn dieser in einem Zweck-Begriff vorgestellt werden soll, dann kann es nur die „Menschheit in der Person eines jeden" sein. Die praktische Vernunft konstituiert eine Gemeinschaft von Personen gleicher „Würde". Das mag, aufs Ganze der möglichen Probleme einer Ethik gesehen, eine „Minimalforderung" sein; als solche wäre sie aber auch prinzipiell die Fundamentalforderung an jede geschichtliche Existenz.

Ferner findet man bei Kant auch schon Hinweise darauf, daß der Grund, weshalb der Mensch sich selbst auch als einen „unfreien Gegenstand" denken muß, nicht nur in der Erfahrung seiner animalischen Natur, sondern auch in der Nachgiebigkeit und Selbstpreisgabe seines freien Willens an die Motivierung durch „Neigungen" zu sehen ist. Also gerade, weil er sich frei weiß, kann er sich als „unfreies Sinnenwesen" vorstellen und zur „Natur" rechnen, die er als kausaldeterminiert denken muß, um in ihren Geschehensablauf teleologisch verändernd eingreifen zu können. So kommt es zur „Vergegenständlichung" aller menschlichen „Verhaltensweisen", auch der „freien Handlungen" — zu einer „Erfahrung", in welcher alle Handlungen („wie eine Mondfinsternis") berechenbar „erscheinen", weil in ihr auch die sittlichen Motivationen (und die „Disposition" zu ihnen) als „Faktor" aufweisbar sind. Kant sagt aber bekanntlich im sogenannten „Beschluß" der „Kritik der praktischen Vernunft", daß wir „das moralische Gesetz" — also das Bewußtsein unserer Freiheit — „unmittelbar mit dem Bewußtsein unserer Existenz verknüpfen". Darum wird ein Philosoph, der aus dem theoretischen Bereich Kants herkommt, nicht, wie der Redner meinte, „solche sogenannten Phänomene", die nur im Nachvollzug verstehbar sind, wie die freien Akte, „gegenstandslos" nennen, sondern gerade Kant das Verdienst zuschreiben, daß er das transzendentale „Faktum" des Bewußtseins der Freiheit wider alle bloß „objektivierenden" philosophischen Theorien der zeitgenössischen Ethik behauptet und ihm sogar das „Primat" (Vorrang) zuerkannt hat.

Es wurde auch geltend gemacht, daß der sogenannte „Formalismus" der Kantschen Ethik eben von der Bindung an angeblich unwandelbare Werte (als Motivationsgründe) befreien und zugunsten einer offenen Zukunft nur am unaufgebbaren Prinzip der Verantwortlichkeit in einer möglichen Gemeinschaft freier Personen überhaupt festhalte.

II.

Diese ungeschlichtete Kontroverse war wohl der Grund, weshalb der erste Redner des zweiten Tages, Professor Dr. H. Reiner, Freiburg, die Zuhörer bat, die Ausführungen des ersten Referates vorläufig zu „vergessen". Er begann seinen Vortrag über **Das Gute und die Gemeinschaft** mit der grundsätzlichen Feststellung: Alles, was uns in unserer Welt begegnet, es mag sein, was es will, erscheint uns entweder als erfreulich oder als unerfreulich oder in dieser Hinsicht gleichgültig (neutral). Die Erfreulichkeit kann sehr verschiedener Art sein; aber diese ganze Dimension der Gegensätze des Erfreulichen und Unerfreulichen spielt in unserem Leben eine sehr erhebliche Rolle, nicht zuletzt bei aller Auffassung

und Kenntnisnahme von Tatbeständen und bei der Erinnerung an dieselben. Im gewissen Sinne ist die Erfreulichkeit oder Unerfreulichkeit eine sachliche Eigenschaft, weil sie von der Beschaffenheit des Begegnenden abhängt. Aber subjektive Einstellung und Stimmung sprechen dabei mit. Für das sachliche Moment, das stets gegeben ist, verwenden wir die Bezeichnung „Wert" oder „Unwert" (bzw. positiver oder negativer Wert).

Sogleich aber stoßen wir auf die mit dem Wertbegriff verknüpfte Problematik, nämlich die Frage nach der sogenannten „Apriorität" und „Objektivität" der Werte. Denn derselbe Tatbestand erscheint bekanntlich dem einen erfreulich, dem anderen unerfreulich, wofür sich leicht Beispiele aus allen Bereichen der Wertschätzung beibringen ließen. Das muß um so unbefangener zugegeben werden, je mehr man die gesuchte Ethik im Einklang mit dem Gewissen des einzelnen halten will. Skeptiker übertreiben oft die Gegensätzlichkeiten, als gäbe es gerade auch im Ethischen gar nichts mehr, was unbestritten und unbestreitbar feststünde! Gibt man nun in begrenztem Umfang die Relativität und Subjektivität der Werte zu, so muß dagegen ein anderer Tatbestand unverwechselbar davon unterschieden werden, und zwar der, daß es auf der einen Seite Werte gibt, die uns „an sich" erfreulich erscheinen, auf der anderen Seite solche, deren Erfreulichkeit eine Erfreulichkeit „für uns" ist. Scheler und N. Hartmann haben diesen Unterschied der „Werte an sich" und „Werte für mich" als den von „absoluten" und „relativen" Werten gekennzeichnet; auch die Kantsche Ethik sagt vom „guten Willen", daß er einen Wert „in sich selber" trage. Im Anschluß an Scheler und Hartmann muß dieser Unterschied nun aber noch etwas näher erläutert werden. Hartmann rechnet zu den absoluten Werten nur die eigentlich sittlichen wie „Treue", „Hingabe", „Opferbereitschaft", „Edelmut" und ähnliche Haltungen. Es gehören dazu jedoch wohl auch die ästhetischen Werte des Schönen und der Kunst, sowie der personale Wert der menschlichen Seele und etwa auch der des „Lebens" schlechthin, wie es Albert Schweitzer lehrt. Relativ sind dagegen die Werte des Angenehmen und jeder Art des Genusses, ferner der des Besitzes, der Ehre (i. S. der Ehrung) und des Ruhmes. Gegen den Einwand, alle Werte seien schließlich doch relativ, insofern sie stets „Werte für jemand" sind, muß geltend gemacht werden, daß es sich hier nicht um die Erkenntnis und Gegebenheit, sondern um die Wirksamkeit und Bedeutsamkeit („Wirkkraft") der Werte als Phänomenbestand handelt. Ferner legt es der Ausdruck „absolute Werte" nahe, damit einen metaphysischen Anspruch verbunden zu sehen; jedoch kann das hier ganz außer Betracht bleiben, weil es genügt, die sogenannten „absoluten Werte" einfach als solche zu nehmen, die ihre Werthaftigkeit in sich selbst tragen, ohne auf ein Subjekt bezogen zu sein, dem sie zugute kommen müßten, um ihre Werthaftigkeit sozusagen aktualisieren zu können. Eine vierte Bemerkung betrifft die relativen Werte, und sie führt über den Ansatz der Ethik von Scheler und Hartmann hinaus. Ein relativer Wert kann beim Handeln seine relative Werthaftigkeit nicht nur insofern zeigen, als ich etwa einen Genuß für mich zu erlangen suche, sondern auch, wenn ich ihn einem anderen zugute kommen lasse. Diese „Verwertung" eines relativen Wertes ist ethisch offenbar sehr bedeutsam, weil der sittliche Wert meiner Handlung nicht derselbe ist, wenn ich einen relativen Wert einem anderen zugute kommen lasse, als wenn ich ihn mir selber zuführe und ihn selbst genieße. Wir werden deshalb die relativen Werte einteilen in „eigenrelative" und „fremdrelative". Die ethische Bedeutung dieser Unterscheidung liegt darin, daß die Verwirklichung eines fremdrelativen Wertes im allgemeinen und grundsätzlich sittlich positiv, nämlich im Sinne des sittlichen Wertes der „Hingabe" ist. Die Verwirklichung eines eigenrelativen Wertes erscheint dagegen als sittlich indifferent, u. U. aber sogar als sittlich negativ (egoistisch). Die fremdrelativen Werte kommen dadurch in die Nähe der absoluten und bilden — wie wir uns ausdrücken können — mit jenen zusammen die „objek-

tiv-bedeutsamen" Werte, während die fremdrelativen Werte nur als „subjektiv-bedeutsam" bezeichnet werden dürfen.

Von allen Werten (als etwas Erfreulichem) geht eine Forderung aus, sie entweder nicht anzutasten oder zu erhalten oder zu verwirklichen. In den beiden letzten Fällen ist die Forderung sittlich-verbindlich nur bezüglich objektiv-bedeutsamer Werte, da jeder auf die Förderung und Verwirklichung subjektiv-bedeutsamer Werte verzichten kann. Während nur die von absoluten Werten ausgehende Forderung vom Menschen aus überhaupt nicht angetastet werden kann — und höchstens bei einem Konflikt zwischen ihnen die Zwangslage zum Verzicht auf einen derselben nötigt —, hat bei einem Konflikt zwischen einem eigenrelativen und einem fremdrelativen Wert dieser nur dann ohne weiteres den Vorrang, wenn es sich um ein Interesse einer Mehrzahl, insbesondere einer ganzen Gemeinschaft handelt. Steht aber eigene Nutznießung eines relativen Wertes oder eine Überlassung an einen anderen in Frage, so kann es angängig sein, dem anderen einen Verzicht zuzumuten, obgleich im allgemeinen der eigene Verzicht einen grundsätzlichen sittlichen Vorrang hat, wenn auch nicht im Sinne einer strengen Sollensforderung.

Mit allen diesen Unterscheidungen haben wir nun die Grundlage gewonnen, auf der unsere Unterscheidung von Gut und Böse beruht. Sittlich-gut ist unser Verhalten, wenn und soweit wir der von objektiv-bedeutsamen Werten ausgehenden Forderung entsprechen; böse dagegen ist unser Verhalten nicht schon dadurch, daß wir für uns subjektiv-bedeutsame Werte zu erhalten oder zu erlangen suchen, sondern erst, wenn und sofern wir uns damit gegen die Erhaltung oder Verwirklichung objektiv-bedeutsamer Werte wenden. Das Wesen des sittlich-Guten ist damit, als Minimalforderung, die Rücksicht auf den Mitmenschen, als maximale Erfüllung, die Hingabe, die Liebe (Agape). Der „Egoismus" ist nicht an sich böse; er wird aber zur Wurzel des Bösen, sobald er die Rücksicht auf objektiv-bedeutsame Werte nicht mehr zur Geltung kommen läßt. Nun hat zweifellos unser Streben nach subjektiv-bedeutsamen Werten eine biologisch positive Funktion, weil es der Selbst- und Arterhaltung dient, obwohl wir diese zumeist gar nicht direkt im Auge haben. Eine „List der Natur" bedient sich unserer Lust an der Triebbefriedigung. Nur wenn die Verfolgung unserer egoistischen Triebziele mit der Verwirklichung oder Erhaltung objektiv-bedeutsamer Werte in Widerstreit gerät, ist sie sittlich schlecht oder böse.

In diesen Grenzen stellt sich uns nun als sittlich gut nicht mehr nur die Rücksicht auf... und die Hingabe an andere dar, sondern die auch im Rahmen geordneter Selbst- und Arterhaltung bleibenden Akte des Egoismus; andernfalls sind sie die Wurzel des Bösen.

Als solche hat die christliche Ethik die Begehrlichkeit (concupiscentia) und den Hochmut (superbia) unterschieden (1. Joh. 2,16).

Die entscheidenden Prinzipien des Unterschiedes von Gut und Böse sind nun im wesentlichen geklärt, und zwar in methodischer Übereinstimmung mit dem Wertgefühl aller Menschen und mit der Organisation unserer menschlichen Natur. Unser allgemeines Prinzip ist objektiv gültig, und es erlaubt, aus ihm konkrete sittliche Forderungen abzuleiten. Zum Beweis dessen mögen noch folgende Bemerkungen dienen.

Es gibt einige fundamentale Werte, die zugleich subjektive und objektive Bedeutsamkeit haben, die von jedermann notwendig anerkannt werden. Das Menschenleben hat einen absoluten Wert; aber um ihn zu sehen, muß eine gewisse sittliche Reife erreicht worden sein. Zugleich hat das Menschenleben einen relativen Wert, und zwar einen subjektiv-bedeutsamen für jeden einzelnen. Dieser einzelne kann aber den Anspruch darauf, daß sein Leben durch andere nicht angetastet wird, nur dann erheben, wenn er denselben Anspruch aller anderen ihm gegenüber anerkennt als den objektiv-bedeutsamen Wert ihres

Lebens. Man kann allerdings Ausnahmen machen, z. B. gegenüber dem Feinde im Kriege. Im allgemeinen und im friedlichen Verkehr besteht hier aber doch eine eigentümliche, notwendige Gegenseitigkeit der Ansprüche, die auch die leibliche Unverletzbarkeit einschließen. So, wie mit dem Leben, ist es aber auch mit einer Reihe von anderen relativen Werten, z. B. mit der (äußeren) Freiheit (von physischem Zwang), mit dem Eigentum (Besitz) — wie auch immer die Eigentumsordnung beschaffen sein mag —; ferner mit Versprechungen und mit Vereinbarungen jeder Art, und mit der Wahrhaftigkeit. Bestätigt wird die Gültigkeit dieser sittlichen Prinzipien durch die Übereinstimmung aller Grundregeln der Kulturwelt.

Immerhin bleiben noch einige wichtige sittliche Fragen offen; und es soll wenigstens noch gezeigt werden, wie sie ihrer Lösung nähergebracht werden können. Wie steht es z. B., wenn beim Handeln die Rücksicht auf die Erhaltung oder Verwirklichung eines objektiv-bedeutsamen Wertes mit der auf einen anderen, gleichfalls objektiv-bedeutsamen Wert in Widerstreit gerät? (Oder gar auf beiden Seiten mehrere?) Wie, wenn die Erhaltung oder Verwirklichung des objektiv-bedeutsamen, positiven Wertes nur um den Preis eines oder mehrerer Unwerte von objektiver Bedeutsamkeit erreichbar ist? Wie steht es, wenn bei solchen Entscheidungen die genannten Aussichten oder Folgen unsicher sind?

Konflikte dieser Art treten z. B. auf, wenn ein Bettler vor der Tür steht oder wenn die richtige Schule für Kinder gewählt werden soll. Die Entscheidung kann hier nicht in derselben Weise getroffen werden, wie in den Fällen, wo es darauf ankommt, objektiv-bedeutsamen Werten den ihnen zukommenden Vorrang vor den nur subjektiv-bedeutsamen zu lassen. Dort entscheidet der Wille, hier Erfahrung und Vernunft. Die Entscheidung hat hier den Charakter einer solchen über das sittlich „Richtige" und „Falsche", nicht das Gute und Böse. Das für sittlich-richtig Erkannte zu tun, ist freilich selbstverständliche Forderung! Dieser Bereich des sittlich Richtigen und Falschen macht tatsächlich ernstliche Schwierigkeiten, die der Grund der heute weithin herrschenden Skepsis in sittlichen Fragen sind. (Zu ihr gehört z. B. die viel umstrittene Frage der deutschen Atombewaffnung.) Aber, wenngleich viele solcher Fragen nicht eindeutig und unbestreitbar zu lösen sind, so ist doch ein großer Teil derselben nicht überhaupt unlösbar, wenn nur zweierlei berücksichtigt wird: — die Entscheidungslage mit all ihren Umständen, Möglichkeiten, Dringlichkeiten und Verbindlichkeiten, sowie die Abschätzung der Erfolgsaussichten des eigenen Eingreifens und des Wert- und Unwertgehaltes seiner Folgen. Dabei kommt das Prinzip der Werthöhen-Unterschiede in Betracht, das M. Scheler als Prinzip aller sittlichen Entscheidungen überhaupt aufgestellt hat. Wenn er auch darin irrte, so spielt doch die Ranghöhe der Werte bei der Entscheidung über das sittlich Richtige eine große Rolle. Daneben kommt auch die von Hartmann vertretene Rangordnung der „Wertstärke", besser: der „Wertdringlichkeit" in Betracht; sie beruht darauf, daß die höheren, insbesondere die geistigen Werte im Menschen so lange nicht zur Verwirklichung kommen können, als nicht ein gewisses Mindestmaß der niedrigeren, insbesondere der vitalen Werte zur Erfüllung gelangt ist. Darüber hinaus gibt es weitere Prinzipien der Vorzugsordnung unter den Werten, z. B. das Prinzip der Quantität im Falle gleichartiger Werte. Man hat diese Prinzipien natürlich nicht als solche gegenwärtig, aber sie leiten die Entscheidungen doch weitgehend und meist unbewußt. Es bildet sich beim Handelnden eine Art „Fingerspitzengefühl" dafür. Gewisse sittliche Grundforderungen behalten jedoch ihren Vorrang, und zwar die vorher erwähnten der Achtung von Leben, Freiheit, Eigentum usw.

Es mag sich nun gegen diese ethische Systematik der Einwand erheben, daß die Behauptung, niemand handele freiwillig und absichtlich sittlich falsch (Sokrates), nicht zutreffe und daß, wenn so gehandelt wird, dieses Handeln nicht nur sittlich falsch, sondern auch böse

sei. Dagegen läßt sich jedoch sagen, daß wir das sittlich Falsche, falls wir nicht nur irren, nur dann tun, wenn sich damit für uns ein subjektives Interesse verbindet — wenn sich also mit einem der beiden objektiv-bedeutsamen, konkurrierenden Werte ein subjektiv-bedeutsamer Wert vereinigt. Der gleiche Grund kann auch die sittliche Qualität der Entscheidung für das sittlich Richtige beeinträchtigen (Kants „Legalität" im Unterschied zur „Moralität" des Handelns). Der Sinn jenes Einwandes stimmt daher mit den entwickelten Grundsätzen überein.

In der Aussprache über dieses Referat ging es hauptsächlich um das Prinzip der wertphilosophischen Grundlegung der Ethik: wie steht es mit der Erkennbarkeit der Werte, mit ihrer Bedingtheit durch Weltanschauung und geschichtlich-kulturelle Lage, mit der Entdeckung „neuer Werte", mit der Zulänglichkeit der genannten Kriterien für Entscheidungen im Konfliktfall? Die wichtigsten Antworten, welche der Redner in Ergänzung seines Vortrages gab, seien zusammenhängend aufgeführt.

„Rezepte" für wertgemäße Entscheidungen lassen sich nicht geben; was man von einer Kasuistik erwartet, muß vielmehr von einer Darstellung einsehbarer Tatbestände, einer orientierenden Analyse der ethischen Gesamtsituation und sehr allgemein gehaltenen Anweisungen geleistet werden. Angesichts der vielfältigen Bedingtheit jeder konkreten Situation kann man nur „nach bestem Wissen und Gewissen" handeln. Man wird also auch noch zwischen „subjektiv" und „objektiv" richtigen Entscheidungen unterscheiden müssen.

Eine Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Werten findet sich schon bei Kant, aber noch nicht in der Antike. Die Sophisten waren blind für die absoluten Werte. Solche „Wertblindheit" tritt unter bestimmten psychologischen Bedingungen auf; Scheler hat das am Phänomen des „Ressentiments", Dietr. v. Hildebrand an der Überwältigung durch aktuelle Leidenschaften aufgezeigt. Aber auch Abstumpfung kann dazu führen. Überhaupt ist unsere „Wertsicht" zunächst durch die Umwelt bedingt, in der wir erzogen wurden. Absolute Werte sind ja nicht solche, die unter allen Umständen absolut geachtet werden! Sie sind oft erst verhältnismäßig spät erkannt und anerkannt worden, wie z. B. der Wert des Menschenlebens erst bei den germanischen Völkern. Niemals aber ist beliebig, was sich als Wert behauptet; jeder Wert-Tatbestand hat ein fundamentum in re! Nic. Hartmann spricht von einem „Wandern des Wertblickes", aber in der menschlichen Geschichte können einmal entdeckte Werte nicht wieder ohne Schuld generell verlorengehen, ebensowenig eine Wertrangordnung, die einmal einsichtig geworden ist. Der Satz, daß „der Zweck die Mittel heilige", kann objektiv von keiner utilitaristischen, faschistischen oder kommunistischen Ethik gerechtfertigt werden. Diese Ideologien zeigen freilich, daß es „Pseudo-Werte" und „pervertierte Werte" gibt, wenn man es so nennen will. Die letzte Begründung der Wert-Theorie führt in Probleme der Metaphysik und Theologie.

III.

Wenn nach der Schelerschen Wert-Philosophie die „Heiligkeits-Werte" den obersten Rang unter allen Werten einnehmen und eine philosophische „Metaphysik" an den religiösen Fragen nicht vorübergehen kann, dann ist eine Auseinandersetzung zwischen philosophischer und theologischer Ethik unausweichlich. Die Fruchtbarkeit eines solchen Gesprächs wurde auch auf dieser Tagung bestätigt; es zeigte sich, daß es die gleichen Probleme sind, vor die beide sich gestellt finden — aber auch, worin die (positive und negative) „Fragwürdigkeit" ihrer besonderen Grundlegung einer Ethik besteht. Das Einzigartige der christlichen Ethik trat schon bei der Interpretation zweier neutestamentlicher Schriften in der Biblischen Besinnung hervor, die Studiendirektor E. Kauder, Hofgeismar, in den ersten Morgenstunden

leitete: Hebr. 10, 19–39 und Jak. 2, 1–13. Gerade der paränetische Charakter dieser Briefe ist instruktiv. Denn sie verweisen nichtsdestoweniger auf das Gottesgeschenk der befreienden Liebe in Jesu Christo und lehnen damit gesetzliche Imperative als zureichende Kraft einer sittlichen Lebensführung und Gemeinschaft ab.

Studienleiter Dr. Dr. H. Echternach, Hamburg, sprach dann systematisch über **Gesetz und Evangelium**; zum Problem der Begründung einer theologischen Ethik.

I. Die Ethik – so führte der Redner aus – ist die Wissenschaft vom Menschen als einem handelnden Wesen, die einzig mögliche Form der Anthropologie. Es muß in ihr nach den Normen des Ethos gefragt werden, weil sie nicht unerschütterlich feststehen. Sokrates „weiß, daß er nicht weiß", was tugendhaft sei; aber er behauptet, die Tugend sei lehrbar.

Theologisch ist „Ethik" eine relativ junge Disziplin. Sie hatte früher ihren festen Platz in der Dogmatik. Als herausgelöste Ethik begegnet sie uns zuerst bei den Melanchthon-Schülern und dann vor allem bei Calixt. Karl Barth hat der Ethik wieder ihren Ort in der Dogmatik angewiesen, und zwar unter dem 1. Artikel. Das entspricht auch Luthers Begriff vom „Glauben" als der Antwort des Menschen auf das erste Gebot und damit als einer Einheit vom Empfangen und Tun.

„Ethik" ist abgeleitet von „Ethos" im Sinne von „Sitte" und „Standort" des Menschen. Es ist nicht Sache des Individuums, sein Ethos zu suchen, denn es ist ihm durch seinen geschichtlichen Ort autoritativ vorgegeben, dem einzelnen transzendent mit absolutem Anspruch. Eine theologische Ethik kann daher, genaugenommen, nur eine Karikatur der philosophischen Ethik werden; denn die Theologie hat nur das „Gesetz Gottes", nicht ein Ethos zu verkünden. Das Gesetz kommt als zwingende Macht über den Menschen; es hat aber persönlichen Charakter und zielt auf die Bewahrung der Menschlichkeit des Menschen. – Wie verhalten sich nun Gesetz und Evangelium zueinander?

II. Es geht hier um die Lutherische Lehre: – „Rechtfertigung" und „Wiedergeburt" dürfen weder vermengt noch voneinander getrennt werden!

1. Die Unterscheidung ist nötig

a) um der Heilsgewißheit willen. – Der Mensch wird allein durch die Gnade gerechtfertigt; die Gewißheit der Vergebung darf nicht unter Bedingungen gesetzt werden. Wir sollen allein auf Christus schauen –, das ist das Herzstück von Luthers Theologie.

b) um der Erbsünde willen. – Der Mensch ist ganz und gar sündig und kann nichts zu seiner Rettung beitragen. Luther sieht den Anspruch Gottes an den Menschen ebenso total: wer Gott nicht ganz liebt, der haßt ihn. Es ist der Sinn des Sündenfalls, daß der Mensch dem verführerischen Wort der Schlange glaubt: „ihr werdet sein wie Gott". Von dem Hange des Menschen zur Selbstvergottung wissen z. B. auch Dostojewskij, Nietzsche und J. P. Sartre. Darum ist die Erbsünde kein moralischer, sondern ein theologischer Begriff, und zwar für den heimlichen (oder offenen) Willen des Menschen, Mittelpunkt seiner Welt zu sein und sich selbst zu erlösen.

c) um der Ehre Gottes willen. – Der Mensch will sich nicht ganz und gar auf die Gnade Gottes verlassen. Glaube aber ist die Synthese von Gottesliebe und Vertrauen; die oft gerügte „Passivität" des Luthertums ist im Grunde die leidenschaftliche Bejahung der alleinigen Aktivität Gottes.

2. Trotzdem gehören Gesetz und Evangelium notwendig zusammen, und zwar weil

a) Evangelium ohne Gesetz (Antinomismus) zum Schwärmertum führen muß, zur „Gott-Unmittelbarkeit" des Enthusiasmus. „Liebe", die am Gebot vorbeigehen will, muß konkrete Weisungen aus irgendeinem spiritualistischen Prinzip ableiten. Es kann darum Evangelium nicht ohne Gesetz geben.

b) Das Gesetz ist aber auch im Evangelium. — Zeitlich gesehen ist die „Buße" die Schwelle zum Glauben; nur „von unten" sind die Glaubenssätze erkennbar. Aber auch dauernd kann man das Evangelium nur in der Bemühung um das Gesetz verstehen. Und das Ziel ist der zukünftige Gehorsam in Liebe.

c) Das Evangelium ist endlich im Gesetz. — Dieses selbst ist „Evangelium", weil es Gottes Offenbarung ist, das Heil des Menschen zum Ziel hat und das schöpfungsmäßige Dasein erhalten will. Es legt gewissermaßen Schutzzäune um die Schöpfungsgüter. — Das Ziel des Gesetzes ist die Freiheit, wie es sich darstellt in der Befreiung des Gottesvolkes aus dem totalen Wohlfahrts- und Zwangsstaat der Pharaonen, als Befreiung zu Gottes Führung. Das Gesetz ist der Schutzzaun der Humanitas auf der Wanderung durch die Wüste.

3. Nun wird aber auch das Gesetz vom Evangelium durchkreuzt! — Das muß zunächst am „synoptischen Paradox" gezeigt werden.

Durch das Evangelium wird die innere Problematik des Gesetzes sichtbar: das Gesetz führt immer ad absurdum, denn jede Tugend, für sich genommen, ist dialektisch, wie jeder Wert im Extrem zum „Unwert" wird. Gerade das Pharisäertum als höchste menschliche Möglichkeit des „guten, frommen Menschen" führt zur Tragödie. Wenn die Offenbarung Gottes hereinbricht, werden alle Werte dieser Welt durchgestrichen und zerschlagen; Christus führt eine radikale „Umwertung aller Werte" herbei. Insofern die Bergpredigt nicht eine „allgemeine Ethik" ist, sondern eben die „apokalyptische Durchschlagung des Gesetzes", kommt es darauf an, ihre Mißverständnisse zu beseitigen. Sie meint keine „ideale Gesellschaftsordnung" (Sekten, Schwärmer, Tolstoi), ist auch nicht erst gültig für eine zukünftige Welt, oder auch nur für die private Sphäre. — Falsch ist ferner die liberal-neuprotestantische Deutung, es handle sich nicht um „Gebote", sondern um die Veranschaulichung einer „Gesinnung". Endlich richtet sie sich auch nicht nur an den engeren Kreis der Jünger (K. Heim, Rom. Guardini).

Ebenso muß man den Fehldeutungen von Luthers „Pecca fortiter" entgegentreten. Richtet es sich etwa nur gegen übertriebene „Skrupelhaftigkeit?" Oder will es nicht vielmehr sagen: „Du mußt handeln mit dem Vertrauen auf die Vergebung, denn es ist unvermeidbar, daß du sündigst?" — So wird das „Gesetz" aufgehoben (im doppelten Sinne des Wortes) vom Evangelium.

III. Die Lehre vom „dreifachen Gebrauch" des Gesetzes nach der Konkordienformel besagt:

1. a) das Gesetz ist allgemein gültig (usus politicus)
   b) das Gesetz überführt uns unserer Sünde (usus elenchticus)
   c) das Gesetz will ermahnen, drohen und gegen den Irrtum unterweisen (usus didacticus).
2. Wie ist das zu interpretieren und zu begründen? — Als Christ stehe ich auf drei ververschiedenen Ebenen jederzeit unter dem Gesetz:
   a) mit allen Menschen zusammen. Das Gesetz ist die Schutzmauer gegen das Chaos.
   b) Ich bedarf jederzeit meiner Überführung.
   c) Wir leben im Zwiespalt zwischen zwei Welten: „simul justus et peccator." Das Gesetz ist der Boden, auf dem ich allein das Evangelium vernehmen kann.
3. Wo liegt das „Gesetz" vor?
   a) Es ist weder irgendwo ablesbar noch völlig der subjektiven Interpretation überlassen. Die Bibel ist kein „Nachschlagebuch"; sie ist nicht „buchstäblich" verbindlich. Aber sie ist auch nicht unverbindlich; ihre Gebote sind konkret, ohne die persönliche Verantwortung auszuschalten. Die Gebote schaffen eine Tradition, ohne die wir nicht leben können.

b) Das Gesetz ist weder mit dem „natürlichen Ethos" identisch noch von ihm völlig verschieden. Das natürliche Ethos kommt letztlich von den 10 Geboten her, aber es enthält nur das „ethische Mininum" (vgl. Phil. 4, 8). So wird das natürliche Ethos vom Gesetz zwar bestätigt, aber auch gereinigt.

Die Aussprache begann mit einigen informatorischen Fragen an den Redner, in deren Beantwortung er die Rolle der Tradition bei der Interpretation des Gesetzes und die Forderung persönlicher Entscheidung noch genauer umriß. Eine kasuistische Auslegung des konkret formulierten Gesetzes verbietet sich schon im Hinblick auf die unvorgreifliche Konkretheit neuer Situationen, in denen der Handelnde sich deshalb nur im Sinne der Zielvorstellung des Gesetzes entscheiden kann. Die kirchliche Tradition hilft dabei, die nicht unmittelbar evidente Auslegung des Gesetzes zu finden. Wo die Grenze der Verbindlichkeit des „natürlichen Ethos" liegt, ist nicht eindeutig auszumachen; seine Normen müssen am Gesetz überprüft werden, denn sie sind mitbetroffen von den Folgen der Korrumpierung durch den Fortfall des ersten Gebotes. So sehen wir auch alle Werte nur noch in ihrer Gebrochenheit. Die Frage, ob nicht, weil „Christus des Gesetzes Ende" sei, von Paulus auf Jesus selbst zurückzugreifen sei, muß verneint werden; um die Verschränkung von Gesetz und Evangelium kommen wir nicht herum.

Professor Söe empfahl, die Reihe der Begriffe umzukehren und von „Evangelium und Gesetz" zu sprechen. Das „Gesetz des Glaubens" (z. B. Röm. 7) laute: „Du darfst Gott lieben", und insofern offenbart Christus auch erst den Sinn des ersten Gebotes und ändert damit den Forderungscharakter aller Gebote. Dr. Echternach meinte, dann wären Luthers Gewissenskämpfe im Kloster ein skrupulöser Irrtum gewesen. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben darf nicht von dem Grunde gelöst werden, daß der Mensch zu einer theozentrischen Existenz geschaffen ist. Prof. Söe stellte die Gegenfrage, ob der Mensch immer erst zerknirscht werden müsse? Nicht das Gesetz des alten Testaments, sondern gerade die Erfahrung der Gnade überführe uns doch der Sünde. Dr. Echternach gab zu, daß Luthers „Zusammenbruch" stellvertretend durchlitten und nicht zu wiederholen sei. Aber, so meinte er, wenn man mit der Gnade anfängt, ist zu besorgen, daß sie zu billig wird. Freilich ist auch das „synoptische Paradox" keine Norm; so hat es Nietzsche mißverstanden. Und Jesus war befugt, eine solche „Umwertung der Werte" zu vollziehen, denn er ist selbst das Korrektiv. Durch ihn wird am Pharisäismus offenbar, wie sehr auch das frömmste Tun im Gehorsam gegen das Gesetz vom Egoismus vergiftet ist.

Eine längere Diskussion über die Fragen der Gesetzes-Interpretation, ihr Verhältnis zur philosophischen Ethik, den Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Auffassung und die Einschätzung der Tradition mündete schon in die Problemstellung des letzten Vortrages und wurde daher in der auf ihn folgenden Aussprache fortgesetzt.

IV.

SITUATION UND ENTSCHEIDUNG

(Über die Grenzen einer theologischen Ethik)

Professor Dr. H. N. Söe, Kopenhagen

(wörtliche, etwas gekürzte Wiedergabe des Vortrags)

Die heidnische Auffassung des religiösen und moralischen Lebens ist durch und durch „legalistisch", sagt ein so feiner Kenner der nichtchristlichen Welt wie Dr. H. Kraemer. Die römische Kirche kommt in ihrer Moraltheologie dieser Einstellung stark entgegen, um so mehr, je ausgesprochener kasuistisch die Moral gelehrt wird . . .

Aber auch der protestantische Mensch kennt die Sehnsucht nach festen Regeln und einer festgelegten Lebensform ... In christlichen Kreisen galt der ... approbierte Lebensstil als der christliche. Verstöße gegen die Normen waren Sünden. Natürlich wußte man, wie ja auch der Katholik, daß ein tadelloses Sichbenehmen nicht ausreiche. Die reine, eindeutige Legalität hat wohl nie ein ernsthafter Christ verteidigen können. Schließlich ging es doch um den Glauben, die innerliche Verbundenheit mit Christus oder wie man es nun ausdrückt. Aber immerhin, die Lebensform war klar und eindeutig festgelegt ... Der Mensch war gebunden, aber auch gesichert. Und er wehrte sich vielleicht instinktiv gegen jede Gefährdung dieses gesicherten Lebensstils ...

Bei uns in Skandinavien würde man bei dieser Schilderung vor allem an die pietistischen Kreise denken, die Erben der Erweckungsbewegung des letzten Jahrhunderts ... Aber auch andere christliche Kreise hatten ja ihre autorisierte Lebensform, die vielleicht als nahezu selbstverständlich galt ...

Es ist überaus interessant zu beobachten, wie man in Kreisen dieser Art reagiert, wenn irgendeine der als unantastbar geltenden Regeln ernsthaft in Frage gestellt wird. Ich nehme ein Beispiel: das Problem der Notlüge. In pietistischen Kreisen galt es als selbstverständlich, daß ein Christ in jeder Lage keine Lüge sagen durfte. Man könnte sich vielleicht in mehr oder weniger jesuitischer Weise mit einer Zweideutigkeit durchhelfen. Lüge aber ist Sünde; fertig! Wie ich einmal öffentlich sagte, dies sei nicht immer ganz eindeutig wahr, bin ich ziemlich hart angegriffen worden. Dann kam der Krieg, die deutsche Okkupation, die illegale Widerstandsbewegung, die nazistische Aktion gegen unsere dänischen Juden usw. War auch hier das Lügen unbedingt sündhaft oder wie? Diese Frage wurde bei uns sehr lebhaft erörtert. Einige wenige behaupteten so unerschütterlich wie irgendein Kant oder Fichte, daß hier die Regel ohne Ausnahme gelte... Andere antworteten: In gewissen Fällen kommt man einfach nicht durch ohne zu sündigen ... Mich hat es besonders beeindruckt, wie einmal ein Volksschullehrer pietistischer Tradition nach einem Vortrag über die Frage mit einem tiefen Stoßseufzer in echter Not gesagt hat: „Ach, wenn doch nur diese Frage in der Bibel entschieden wäre!"

Übrigens brauche ich hier nur kurz anzudeuten, wie die jetzige Zeit überhaupt für eine fest normierte Lebensweise, eine klar ausgeprägte Kasuistik verheerend wirkt. Die wirtschaftlichen Verhältnisse ändern sich mit überwältigender Geschwindigkeit und fordern dringend neue Stellungnahmen, die nicht direkt aus dem tradierten Gut deduzierbar sind. Dasselbe gilt auf dem politischen Gebiet. Und wie ist es eigentlich mit dem Familienleben? Hierzu kommt, daß der erweiterte Horizont es demonstriert, daß ernsthafte Christen verschiedenen Normen huldigen ... Der selbstverständliche christliche Lebensstil wird angezweifelt, als geschichtlich geworden und deshalb auch relativ gültig verstanden. — Der heidnische Mensch ist legalistisch! Mit dieser Feststellung habe ich den Anfang gemacht. Der katholische Mensch aber auch; der Pietist und vielfach auch der konservativ-altmodische Protestant ist ebenso mit einer legalistischen Auffassung eng verknüpft. Könnte man dann vielleicht feststellen, daß der „natürliche Mensch" eine Kasuistik begehrt ...?

Der natürliche Mensch ist aber auch selbstherrlich. Der heutige Mensch sehnt sich nicht nur nach festen, geregelten Lebensformen, nach endgültiger Autorität. Er will auch seinen eigenen Weg finden ..., seinen persönlichen Lebensstil prägen.

Der heutige Christ wendet sich deshalb gegen jede Form von Gesetzlichkeit, gegen jede legalistische Ethik. In verschiedenen Variationen zitiert man Paulus ... Je ausgeprägter antinomistisch, um so besser! Die Variationen sind vielfältig. Ich erwähne kurz zwei: 1. der neuprotestantische, oder vielleicht deutlicher, der altliberale Weg ... In seinem 1938 er-

schienenen Leitfaden zur christlichen Lehre kämpft E. Hirsch für eine Lebensführung, die uns konkret durch Vernunft und Gewissen bestimmt ist ... Hirsch gibt zu, daß dies zweifelsohne eine Abwandlung des von Paulus Gemeinten, ... aber eine für uns heutige Menschen notwendige Weiterentwicklung des paulinischen Gedankens sei. — Dies könnte wie eine Liquidierung jeder theologischen Ethik aussehen; es ist vielleicht doch kaum so gemeint. Hirsch gibt zu, daß das Verhältnis zwischen Menschen durch Gottes verzeihende Liebe durchglüht wird ... Es handelt sich um ein unendliches Ethos ... Und Hirsch konkludiert: „daß der christliche Glaube nicht eine neue Gestalt des Ethos ist, sondern den Menschen dem Ethos erschließt, das uns allen als unser Sein vor Gott und mit den anderen gegeben ist" ... Mir wäre es viel richtiger, wenn er gesagt hätte, daß der Glaube dem Menschen das Ethos erschließt! Ich glaube nämlich trotz allem nicht an die Möglichkeit einer zuverlässigen philosophischen Ethik. — 2. Viel interessanter scheinen mir aber die Ausprägungen der existenzialistischen Auffassung, die sogenannte Situationsethik ... Ich erinnere an die Verkündigung, die ein Philosoph wie Eb. Grisebach schon 1928 in seinem wichtigen Werk „Gegenwart" brachte. Und dann erwähne ich kurz Namen wie Gogarten und Bultmann; aber auch der französische, katholische Existenzialist Gabr. Marcel muß erwähnt werden. Auf dänischem Sprachgebiet würde man wohl vor allem an den noch recht jungen Forscher Joh. Slök (geb. 1916) denken.

Ich referiere kurz die Auffassung von G. Marcel. Wie Grisebach grundsätzlich zwischen Wahrheit und Wirklichkeit unterscheidet oder etwa Karl Heim zwischen Es-Welt und Du-Welt, unterscheidet Marcel zwischen Haben (avoir) und Sein (être), oder zwischen einer ... (objektivierenden) Einstellung zur Welt ... und einer Einstellung der Ich-Du-Begegnung in der nichtobjektivierbaren Gegenwart, wo die ratio ausgeschaltet ist und wo das ureigentliche Sein (Existenz) sich verwirklicht. Versucht man das Du zu objektivieren oder über die Situation und ihre Erfordernisse zu reflektieren, so degeneriert die eigentliche, echte Begegnung ... Man muß in der Situation (der Gegenwart) ausharren, ausgeliefert an den jeweiligen Moment ..., offen für den Nächsten und seinen Anspruch ... bleiben. Oder wie Bultmann es schon in seinem „Jesus"-Buch ausdrückte, „Gott spricht in jeder konkreten Situation zu ihm; denn jede konkrete Situation ist ein Augenblick der Entscheidung." Vielleicht hat niemand diese situationsbestimmte Ethik schärfer ausgeführt als der eben erwähnte Däne Slök. Bei ihm ist übrigens die Verbindungslinie auf Kant zurück, auf dessen Unterscheidung zwischen phänomenaler Erkenntnis und ethischer Verantwortlichkeit, sehr spürbar ...

Ich möchte hier nur kurz andeuten, daß m. E. der Existenzialismus etwa vom Typus Grisebach oder Marcel etwas sehr Wichtiges herausgearbeitet hat. Ich erinnere nur ganz beiläufig an die bekannten Bücher von Ferd. Ebner und Mart. Buber. Soweit ich sehe, wird mit vollem Recht behauptet, daß auch ... in der Situation der Du-Welt die Ratio ihre Rolle nicht nur notwendigerweise spielt, sondern auch zu spielen hat. Man kann natürlich versuchen, „Erkenntnis-Puritaner" oder „Erkenntnis-Nihilist" zu sein, wie ein dänischer Forscher, Lögstrup, gesagt hat. Es läßt sich aber nicht durchführen, und man darf das auch nicht in größtmöglichem Ausmaß versuchen. Die konkrete Forderung der jeweiligen Situation will mit Umsicht verstanden werden!

Hier möchte ich kurz auf Ausführungen von Fr. Hoefeld in: „Der christliche Existenzialismus G. Marcels" (1956) hinweisen. Hier heißt es: „Aller Zugang zu dem das Dasein konstituierenden Grunde bleibt gebunden an objektivierte Vermittlung oder an ‚Inkarnation' dieses Grundes. Ihn unvermittelt zu erfassen, vermögen wir nie, und wo wir vermeinen, es zu können, wird nur die Vermittlung übersehen, ohne die jener Grund uns nie offenbar

wird. Die Bindung des Bewußtseins an Objektivierungen läßt sich aus menschlichem Erleben nicht ausschalten."

In ganz ähnlicher Weise und beinahe mit derselben Ausdrucksweise protestiert Lögstrup gegen den Begriff einer unvermittelten Begegnung oder gegen einen Erkenntnis-Nihilismus. Mit Umsicht müssen wir uns dem uns begegnenden Du stellen. Sorgfältig haben wir zu erwägen, was hier und dort „bedingungslose Liebe" heißt, die „einseitige Forderung" der Nächstenliebe, wie Lögstrup sagt.

Fragen wir nun, woher wir Auskunft erhalten über den Inhalt der jeweiligen konkreten Forderung, so verweist uns Lögstrup auf unsere eigene Selbstlosigkeit und unser eigenes Lebensverständnis. Oder er sagt, daß dem anderen mit Einsicht und Verstand geholfen werden müsse . . . Oder es heißt: „Die radikale Forderung setzt nicht unsere eigene Einsicht, Urteilskraft und Phantasie außer Funktion, sie sagt nur, in wessen Dienst ich dies alles stellen müsse, und zwar in den Dienst des anderen und nicht des eigenen."

Dies bedeutet nun, daß Lögstrup die sog. säkularisierte Denkweise in ethischen Fragen befolgt. Er bemüht sich klarzumachen, daß dies keineswegs ein Bejahen der sogen. „Eigengesetzlichkeit" des sozialen Lebens bedeute; es bedeutet aber eine klar humane Denkweise, ein Argumentieren! . . . Sogen. „christliche" Argumente sind nicht zulässig, sie kommen aus einem Mißverständnis der ethischen Sachlichkeit.

Hiermit sind wir doch wohl am selben Punkt angelangt wie früher, wo wir uns mit der altliberalen Denkweise beschäftigten: Die Liquidierung einer christlichen Ethik, was den Inhalt betrifft.

Lögstrup behauptet nun weiter, daß er hier in voller Übereinstimmung mit der ethischen Verkündigung Jesu sei. Jesus fordere . . . immer wieder das Unbedingte, stelle die einseitige Forderung . . . , die nicht nach Gegenleistung schielt. Was aber diese Forderung in concreto besagt, überläßt er dem einzelnen zu entscheiden, nicht, wie es die Situationsethik will, in dem nicht-objektivierbaren Moment der Begegnung, sondern gemäß seinem eigenen Verstehen davon, was Liebe, Lebensförderung des anderen, heißt. Jesu Forderung ist . . . eine „schweigende oder schweigsame" Forderung; sie gibt keine inhaltlichen Anweisungen.

Lögstrup gibt zu, daß die Apostel und Apostelschüler des Neuen Testamentes es anders machen. Hier finden sich konkrete Gebote und Anweisungen. Er behauptet aber, daß alles dies ja gar nicht normativ für uns sein kann. Das sind nur die ersten Brechungen des unbedingten, aber schweigenden Liebesgebotes in dem Prisma, das die damaligen Verhältnisse abgeben . . . Da ich einmal Lögstrup dazu nötigte, zuzugeben, daß die Verschwiegenheit oder Wortlosigkeit der Forderung bisweilen doch auch in Jesu Verkündigung gebrochen werde, etwa dem reichen Jüngling gegenüber, m. E. aber überall, da behauptete L., dies sei dann die allererste Brechung des Gebotes in dem Prisma des damaligen Palästina. Verbindlich sei das alles für uns nicht; man müsse trotz allem reinlich unterscheiden zwischen der unbedingten Form der Forderung und ihrem Inhalt.

In dieser Feststellung kann ich mich darauf beschränken, nur ein Wort von W. Eichrodt anzuführen. Er sagt einmal: „Diese Trennung von Form und Inhalt mag der ethischen Grundlegung der idealistischen Philosophie sehr gut entsprechen, dem Glaubensbewußtsein des Alten und Neuen Testamentes entspricht sie jedenfalls nicht."

Das heißt aber, daß die christliche Ethik nicht nur formal, sondern auch inhaltlich durch die Christusoffenbarung bestimmt ist. Wir bekommen zwar nicht eine Kasuistik oder eine legalistische Ethik überhaupt. Darüber habe ich am Anfang gesprochen. Wir hören aber eine Botschaft, die uns ein bestimmtes Menschenverständnis vermittelt und dem Begriff „Agape" (Liebe) einen gefüllten Sinn gibt. Ich könnte auch mit Lögstrup von den „Brechungen" des

Gebotes in den verschiedenen Prismen der wechselnden Zeiten sprechen. Ich denke aber damit nicht an einen Gegensatz zwischen Form und Inhalt, sondern bin der Meinung, daß wir wirklich Weisungen von den biblischen „Brechungen" bekommen. Wir stehen hier vor der Aufgabe der Übertragung in unsere moderne Welt mit ihren aktuell wechselnden Problemen. Es gibt eine eigenartige christliche Agape, die wir nicht von uns aus verstehen können. Ich kann heute darauf nicht näher eingehen, so wichtig das vielleicht gerade in bezug auf die gestrige Diskussion über eine philosophisch begründete Wertethik wäre. Ich verweise nur ganz kurz auf die Worte der Liebe bei Paulus. Vielleicht übertreibt er in polemischer Absicht den Unterschied zwischen dem säkularen Begriff der Liebe und dem christlichen. Grundsätzlich behält er Recht. Einmal habe ich versucht, von der „eschatologischen" Ausrichtung des christlichen Lebensstils und der christlichen Agape zu reden. Das hat mir sehr scharfe Kritik eingebracht. Es ist vielleicht auch mißverständlich, es könnte nach Weltflucht klingen. So ist es selbstverständlich nicht gemeint. Richtig verstanden bleibt es doch vielleicht richtig ...

Wir müssen aber im Moment dies hier liegen lassen, um einen neuen Problemkomplex anzugreifen. Man hat oft mehr oder weniger entschieden seine Rettung vor den Nöten, die das Übertragungsproblem mit sich bringt, in dem Ausweg gefunden, christliche Ethik sei doch schließlich eine Gesinnungsethik. Hier hat wie so oft die Tradition von Imm. Kant verheerend gewirkt. Für Theologen dieser Einstellung ist eine Bibelstelle besonders beliebt. Es ist die Stelle, wo Paulus 1. Kor. 8 und Röm. 14 die Frage erörtert, ob man als Christ Götzenopferfleisch essen darf oder nicht. Man umgeht die Tatsache, daß Paulus auch hier, wenigstens im 1. Kor., bestimmte Regelungen der Verhaltungsweise angibt, und unterstreicht allein die andere Seite, daß nämlich Paulus ausdrücklich hervorhebt, hier seien zwei ganz verschiedene Handlungsweisen christlich möglich; der eine ißt und dankt Gott, der andere unterläßt das Essen und dankt Gott auch. Also ist das Entscheidende, fährt man fort, nicht die Handlung als solche, sondern die Gesinnung: daß beide Gruppen Gott danken. Und man klammert die Tatsache ein, daß der Apostel in der Regel ganz anders urteilt und bestimmte Dinge verlangt.

Die Gesinnungsethik ist mindestens eine schiefe Auffassung der christlichen Ethik, und zwar aus zwei Gründen:

1. Es gibt keine Gesinnung, die in dem Sinne christlich wäre, daß aus ihr die richtige Handlungsweise hervorquellen könnte. Das Entscheidende ist nicht etwa ein christlicher Charakter, eine christliche Denkweise, ein christliches Sein als Mutterboden der rechten Entscheidung. Sondern das Entscheidende ist der Glaube, und das ist etwas grundsätzlich anderes.

2. Die Gesinnungsethik kann ganz wie eine legalisierte Ethik dazu verleiten, das konkrete Ziel, auf das man mit seinem Akt hinzielt, und die konkreten Verhältnisse, die die ganze Handlung in ihrem Vollzug mitbestimmen, mehr oder weniger bewußt außer acht zu lassen. Man handelt, wie man nun meint als Christ handeln zu müssen, legalistisch nach Gesetzen oder gesinnungsethisch nach redlichstem Wollen und aus edelsten Motiven, und das, was aus der Handlung folgt, überläßt man dem lieben Gott.

Echte christliche Ethik aber nimmt die Welt ernst, ernster als irgendeine sonstige Weltanschauung. Einem Fichte ist die dingliche Umwelt schließlich nur „das versinnlichte Material unserer Pflicht". Dem Christen hingegen ist sie die Welt, die Gott geschaffen hat und über die er sich in Christo erbarmt, in der Gottes Wille verwirklicht werden soll.

Das heißt nun nicht, daß wir die gegebenen Verhältnisse ... aus Gottes Schöpferhand hinnehmen sollen, als wäre die Welt in ihrer jetzigen Gestalt ... ein reiner Ausdruck des gött-

lichen Willens. Im Gegenteil: sie ist ein unentwirrbares Gemisch von Schöpfung und Sünde. Auch die Ergebnisse meiner eigenen Sünden bestimmen immer mein Heute mit. Das ist nicht Gottes Werk! Durch die sündenvergebende Gnade Gottes wird es mir aber erlaubt, den ganzen Hintergrund für mein Jetzt aus Gottes Hand zu nehmen, gereinigt durch seine Gnade. Und d. h., daß ich auch diejenigen Faktoren aus Gottes vergebender Gnade vertrauensvoll hinnehmen darf, die notwendigerweise meine Handlungen begleiten und insofern mitbestimmen. Ich bin ja nicht der liebe Gott; ich bin aber durch Christus sein Kind und darf vertrauensvoll leben ... und handeln in der Welt ...

Wir stehen hier bekanntlich vor überaus schweren Fragen. Wir können den heiligen und vollkommenen Willen Gottes nie verwirklichen, wie wir eigentlich sollten; nicht nur, weil wir immer sündhafte Menschen bleiben, sondern auch, weil die Gestalt dieser Welt dem göttlichen Willen zuwiderläuft ... (1. Joh. 5, 19).

Die große Frage nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck ist nur eine Teilfrage, aber eine sehr wichtige ... Helmut Thielicke hat sich bekanntlich sehr stark gerade mit Fragen dieser Art beschäftigt. Er dringt auf das Ernstnehmen des Begriffs „Kompromiß" und verklagt die bisherige Ethik, daß sie zu wenig mit diesem Begriff gerungen hat. Thielicke hat wohl nicht ganz unrecht; und doch möchte ich behaupten, daß gerade die neuere Ethik diese Fragen wie ... noch nie zuvor besprochen hat ...

Hier stehen wir nun vor der vielerörterten Frage des Konflikts der Pflichten. Bei Thielicke lesen wir: „Nur theologische Schwärmer — in strengem Sinn! — können seine (d. h. dieses Konfliktes) Existenz ernsthaft und mit dem Argument bestreiten wollen, daß die göttlichen Gebote sich nicht widersprechen könnten und daß es darum keine Normen-Kollision gebe. Diese Ethik ist nur möglich innerhalb eines schwärmerisch vorweggenommenen Eschatons."

Selbst auf die Gefahr hin, als Schwärmer gebrandmarkt zu werden, muß ich hier doch ein Fragezeichen setzen. Hier spricht doch wohl ein Legalismus, der auch mit dem Begriff „peccata in re" (S. 281) operieren kann. Wir sind doch nicht an gottgegebene und endgültige Normen ausgeliefert. Wir haben schließlich in all unserem Handeln mit dem persönlichen Willen des persönlichen Gottes zu tun; und der kann sich doch nicht widersprechen. Daß wir uns um die Konfliktsituation ... kümmern müssen, bedeutet doch nicht, daß wir den Protest gegen eine ausgesprochene Gesinnungsethik nun gerade mit einer legalistischen Auffassung der Gebote kombinieren müßten.

Trotz Thielicke muß ich somit darauf bestehen, daß es (objektiv gesehen) keinen ethischen Konflikt geben kann, denn der göttliche Wille ist immer einheitlich und einfach. Könnten wir nur klar sehen, müßte ein bestimmter Weg uns immer als der richtige deutlich werden. Das scheint mir auch deswegen klar zu sein, weil der Herr selber in dieser gefallenen und sündhaften Welt der Konfliktsituationen und der Kompromisse lebte und doch ohne Sünde war. Er kannte den Willen des Vaters eindeutig und klar. Oder war es kein „Kompromiß", daß der Herr während seines irdischen Lebens sich nahezu völlig auf ein Wirken innerhalb des eigenen Volkes beschränkte? Ein Kompromiß — mit den Gegebenheiten seiner „Erniedrigung" verknüpft, aber kein sündhafter Kompromiß!

Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß ich der Meinung wäre, daß wir immer die richtige Lösung finden können ... Bisweilen kommen wir dazu, daß wir sicher sind, dies sei der von Gott befohlene Weg, obwohl das ein Irrtum sein kann. Es kann aber auch wahr sein. Und wir können und müssen dann getrost diesen Weg beschreiten. Ich zitiere hier Brunner: „Was man im Glauben gewagt hat, darf man, ja, das soll man als das, was zu tun war, machen. In keinem Fall kann der Christ tragisch werden; er mag anderen so vorkommen — z. B. der Staatsmann, der aus Verantwortung seinem Volk gegenüber einen Schritt tun muß,

der ihn dem Vorwurf aussetzt, das Gebot der Moral zu mißachten — aber er selbst weiß, daß das nur ein Schein ist. Wie sollte es tragisch sein, Gott zu gehorchen?"

Die Zeit erlaubt nicht, auf die Frage einzugehen, was wir etwa dann tun müssen, wenn wir zu handeln haben, ohne daß wir zu dieser Klarheit durchgedrungen sind. Nur möchte ich kurz gegen die Auffassung protestieren, daß ein wirklich gereifter Christ ... nie in einer solchen Lage sich befindet ... Es gehört zu unserer auch in Christo nicht behobenen Not, daß wir alle, die wir ernsthaft mit diesen Fragen ringen, sehr gut diese Lage kennen. Und keine „moralische Aufrüstung" oder ähnliches kann diese Last von unseren Schultern wälzen.

Natürlich meine ich auch nicht, daß der schwere Weg, den wir ... im Glauben beschreiten, nun in dem Sinne ein sicherer sei, daß wir ... nicht der Sündenvergebung bedürftig seien. Im Gegenteil. All unser Handeln bleibt sündhaft. Aber auch das Handeln, das uns einfach vorkommt, das Handeln ohne Kompromiß, ohne Konfliktsituation, das jedem Christen „selbstverständliche" Handeln!

„Situation und Entscheidung" war mein heutiges Thema, „die Grenzen einer theologischen Ethik". Die christliche Ethik kann uns nicht aus der Not der persönlichen Entscheidung befreien, kann uns keine kasuistischen Regeln angeben. Wir stehen immer vor Gott in persönlicher Verantwortung. Er hat uns aber nicht alleingelassen. Er hat uns sein Wort gegeben und auch die Hilfe der theologischen Forscher (dies Wort im weitesten Sinne genommen). Ich habe nicht erwähnt, was es heißt, daß der Herr uns seinen Heiligen Geist als Wegweiser gibt. Wenn man leicht und glatt darüber reden kann, ist es m. E. meist schwärmerisch. Trotzdem ist es eine letzte Wahrheit: Der Heilige Geist wird Jesu Jünger in alle Wahrheit leiten.

Wir stehen vor Gott; und d. h., daß wir als Sünder dastehen. Sören Kierkegaard sagt einmal: „Es ist nun einmal ein zeremonieller Brauch: wenn der endliche Geist Gott sehen will, so muß er anheben als schuldig." Anheben! Ja, wo wir aber jetzt Schluß machen, können wir das nur in Erkenntnis der Sündhaftigkeit aller unserer Situationen und aller unserer Entscheidungen. Wir sind am Anfang und am Ende der Gnade bedürftig. —

Professor Söe hatte in seinem Vortrag u. a. auch erwähnt, daß Karl Barth während des Krieges in einem Briefe an seine Freunde in Holland mit Bedacht das Wort von Augustinus: „Dilige, et fac quod vis!" umgeändert habe in die Form: „crede, et fac quod vis!" In diesem Sinne hat auch Professor Söe in seiner „Christlichen Ethik" (deutsch 1949) den Begriff der „Glaubensethik" geprägt. Die Anführung desselben in seinem Referat veranlaßte die erste informatorische Anfrage in der nachfolgenden Aussprache. Prof. Söe antwortete darauf: Glaube nach reformatorischem Verständnis ist nichts an oder in uns, sondern die Begegnung mit Gott. Die entscheidende Frage lautet nicht: Wie ist der Mensch, sondern wo ist er — vor Gott? In dieser Bedeutung „gibt es" — wie Karl Barth einmal gesagt hat — keinen Glauben, sondern nur „Gott gibt den Glauben"! Glaube ist keine spezifische „Gesinnung", und darum ist auch die „Metanoia" — die „Sinnesänderung" — immer (vom Menschen aus) zweideutig, insofern kein Mensch meinen darf, er habe sie sich angeeignet. Gottes Gnade „prägt" uns um, „heiligt" uns, gewiß! Unser Teil aber ist allein der Glaube. Es mag „unter uns" so scheinen, als ob damit der ganze Unterschied zwischen Gut und Böse fortfalle (H. Reiner), aber wir dürfen uns dessen getrösten, daß Gott den Gläubigen sieht. Akademiedirektor Dr. Jentsch fragte, ob es sich nicht widerspreche, einerseits die „Unmittelbarkeit" der Erkenntnis sittlicher Forderungen abzulehnen, weil wir an die „Objektivationen" des Unbedingten gebunden bleiben — und doch davon zu reden, daß wir „unmittelbar" vor Gott stehen könnten? Wie soll man es einem Nicht-Gläubigen klarmachen, daß in Gottes Willen kein Widerspruch ist? Muß man ihm nicht doch den Unter-

schied von Gut und Böse klarmachen? — Prof. Söe meinte daraufhin, zu dem „Vor-Gott-Stehen" gehörten selbstverständlich auch die Worte der Bibel, aber in der je gegenwärtigen Entscheidung stehe man doch vor Gott selbst als Person. Gott „delegiere" seinen Willen nicht in irgendwelche Normen, und von einer „objektiven" Konfliktsituation könne ein Christ nicht sprechen. Freilich, ein „direktes Gespräch mit Gott" — wonach ein Teilnehmer dann fragte (wie es auch die „Oxford-Bewegung" tut) — gäbe es doch wohl nicht. „Gott kommuniziert mit uns durch sein Wort und Sakrament." — Situationen, in denen man ein „autoritatives Wort" sagen könnte, gibt es auf ethischem Gebiet nicht so sicher wie auf dem dogmatischen. Dennoch darf es in Glauben und Vertrauen gewagt werden, wenngleich nicht mit „prophetischem Anspruch", zumal dann nicht, wenn die Entscheidung auch im christlichen Sinne strittig ist. „Glaube" ist immer auch der Gehorsam gegen die Gebote; aber die eigentliche Sünde ist das „Nein" zur Befreiungstat Jesu Christi.

Prof. Reiner griff noch auf die Problematik von „Mittel und Zweck" zurück und machte geltend, daß es keine Situation gäbe, in der wir notwendig schuldig werden müßten. Etwas an sich „Böses" dürfe niemals als Mittel gebraucht werden, weil es auch den Zweck verderbe. Prof. Söe stimmte dem zu, indem er Gotteslästerung und Ehebruch als Beispiele für schlechterdings unerlaubte Mittel nannte.

Die Diskussion kam zuletzt noch kurz auf das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik überhaupt. Prof. Reiner gab Prof. Söe zu, daß sog. „absolute Werte" ins Transzendente weisen und meinte, sie beruhen auf einem „Glauben" im weitesten Sinne des Wortes. Dem hielt Prof. Söe entgegen, daß es aber eine „Erfahrung" von absoluten Werten nicht geben könne. Eine sich absolut setzende Ethik wie die von Imm. Kant müsse liquidiert werden. Philosophische Ethik würde immer „relativistisch" sein und er selbst schließe sich in philosophischen Fragen dem „logischen Empirismus" an.

Dem Berichterstatter sei es erlaubt, zum Schluß zu bemerken, daß die Tagung in ihrem Verlauf zwar manche Klärung in grundsätzlichen Fragen gebracht, aber —, wie zu erwarten war — ebensoviele Fragen offengelassen hat. Trotz der auch in ihr vorhandenen Kontroversen steht die theologische Ethik auf dem Boden des christlichen Glaubens sehr viel fester als die philosophische Ethik, die von ihr nur als der Versuch einer Systematisierung von jeweils für gültig erklärten säkular-humanen Normen des Handelns beurteilt werden kann. Die philosophische Ethik ist definiert dadurch, daß sie diesseits des Glaubens (im christlichen Sinne) steht. Sie wird zwar nicht leugnen können, daß die christliche Glaubenslehre im Abendland wesentlich auf sie eingewirkt hat; doch wird sie immer versuchen, sich von diesen ihr „transzendenten" Voraussetzungen unabhängig zu machen. Das ist auf dem Wege der sog. „Säkularisierung" weithin geschehen. Daß sittliches Sollen an sich eine „absolute" Forderung sei, wird in ihr freilich immer eine Behauptung sein, die über die immanenten Voraussetzungen ihrer Begründung hinausweist — von inhaltlichen Sollensforderungen ganz zu schweigen. Aber die philosophische Ethik hat (theologisch gesagt) doch wohl ihren festen Platz im „Reiche Gottes zur Linken". Damit wird die Begründung einer philosophischen Ethik zu einem Teilproblem der allgemeinen Frage nach der „Möglichkeit" und dem recht verstandenen Sinn der „Eigengesetzlichkeit" von Sondergebieten der geistigen Welt des Menschen, wie es auch die Wirtschaft, der Staat, die Kunst und die Wissenschaft sind. Auch die Philosophie wird anerkennen müssen, daß die relative „Autonomie" keine „Autokratie", d. h. keine sich isolierende und emanzipierende Selbstherrlichkeit der spezifischen Sinn- und Seinsstrukturen sein darf. Aber sie hat nicht nur das Recht, sondern ist sogar — weil christlicher Glaube sich nicht demonstrieren und zur allgemeinen Anerkenntnis bringen läßt — dazu berufen, das Ethos einer grundsätzlichen Besinnung zu unterwerfen und aus der „Er-

fahrung des Bewußtseins" (Hegel) zu lernen, um es innerhalb der Grenzen einer vom Denken her möglichen sog. „Wert"-Thematik zu klären und kritisch zu bearbeiten. Wenn sie das tut, dann wird sie jedoch noch genauer zwischen dem zu unterscheiden haben, was zu den Bedingungen einer sittlichen Gemeinschaft von Menschen als wechselseitig handelnden Personen überhaupt gehört, und was eine Angelegenheit des „Lebensstiles" ist, der sich über dem in engerem Sinne „moralischen" Fundament der allgemein-menschlichen „Minimal-Forderungen" aufbaut und geschichtlich bildet. Die Situationen des faktischen Lebens werden auch der philosophischen Forschung immer Anlaß geben, über diese Sphären hinaus nach tieferen Gründen zu fragen, sich mit den religiösen Überzeugungen und insbesondere mit dem „ärgerlichen" Anspruch des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen. Das sind dann aber auch Probleme, die nicht mehr in den Bereich dessen fallen, was die viel begrenztere Aufgabe einer „philosophischen Ethik" ist. Die Theologie sorgt ihrerseits, sofern sie notgedrungen mehr ist als nur „Verkündigung", dafür, daß auch in ihrer Ethik der Kontakt mit der philosophischen — in Zustimmung und Widerspruch — nicht abreißt. Es ist nur gut, wenn beide auch einander gegenseitig „frag-würdig" bleiben. N—dk.

„DIE SCHWERE DER SCHULD"

(Zur Erziehungsaufgabe des Jugendstrafrechts)

Tagung vom 10. bis 15. Juni 1958 für Jugendrichter und -Staatsanwälte, Strafanstaltsbeamte und Bewährungshelfer

Zu einer einwöchigen Seminar-Arbeit über die pädagogischen Fragen des Jugendstrafrechtes hatte sich ein Kreis von Jugendrichtern, Jugendstaatsanwälten, Strafanstaltsbeamten, Bewährungshelfern, Jugendschöffen, Fürsorgern und Pfarrern aus dem Gebiet der Bundesrepublik und vornehmlich aus Hessen zusammengefunden. Der folgende Bericht soll bei aller notwendigen Kürzung Verlauf und Ergebnisse der Vorträge und Aussprachen möglichst vollständig wiedergeben. Er verzichtet bewußt auf eine stoffliche Gliederung und auf das Herausholen bestimmter Perspektiven, wie dies nachträglich möglich wäre; vielmehr soll die Wiedergabe sich im wesentlichen an den Ablauf halten, weil dadurch die einzelnen Stimmen der verschiedenen Beiträge deutlicher werden und auch der Weg erkannt werden kann, den die Teilnehmer gemeinsam und mit wechselseitiger Hilfe gegangen sind.

*

Zur Einleitung umriß der Leiter der Tagung, Oberamtsrichter Frhr. v. Schlotheim, Hofgeismar, die Fragen, die zur thematischen Gestaltung der Tagung geführt haben.

Das neuzeitliche Jugendstrafrecht stellt das Problem, wie Strafe und Erziehung als Antwort auf die Verfehlung eines Jugendlichen in Einklang zu bringen sind. Darf eine Erziehungsmaßnahme oder gar die erzieherisch gestaltete Jugendstrafe stärker in das Leben des Jugendlichen eingreifen, als die juristische Schuld es verlangt? Wann ist die Schuld eines Jugendlichen als „schwer" zu beurteilen? In welchem Verhältnis stehen der Unrechtsgehalt der Tat und die Erziehungsbedürftigkeit des Täters zueinander? Was bedeutet es, wenn von dem Jugendlichen erwartet wird, er solle sich als rechtschaffener und verantwortungsbewußter Mensch der Gemeinschaft eingliedern? Es geht im Jugendstrafrecht nicht nur um das allgemeine Problem des „Tat- oder Täterstrafrechtes"; es geht auch nicht nur um Fragen der Kriminalpolitik (wie der Schutz der Gesellschaft, wie die „Resozialisierung" des Jugendlichen erreicht

werde?) und es geht auch nicht nur um den Inhalt eines sozialen Unwerturteiles über das sozial unangemessene Verhalten des Jugendlichen. Vielmehr ist zu fragen: was würde denn geschehen, wenn nicht bestraft, wenn die Strafe verfehlt würde? Was würde am Täter versäumt und was an uns? Inwiefern gehört die Strafe zum Lebensvollzug und zur Selbstverwirklichung des Menschen und seiner Gemeinschaft? Um was für eine Gemeinschaft, wenn sie straft, geht es denn? Es würde sich also fragen, ob das Strafen in unser Belieben gestellt ist — und zwar nicht nur, daß überhaupt, sondern auch wie bestraft wird. Daß wir Menschen im Recht und damit zugleich auch in der Geschichte leben, bedeutet, daß die Strafe als Aufgabe der Gemeinschaft je und je zu verwirklichen ist. Ist die Strafe aber nicht in unser Belieben gestellt, ist ihre Einrichtung also nicht unserer Verfügung anheimgegeben, so bleibt doch zu prüfen, wann und auf welche Weise ihre „Natur", d. h. ihre uns vorgegebene Ordnung und ihr uns bestimmender Charakter verfehlt wird. Aber damit stellt sich zugleich die Frage, wer eigentlich die „Natur" der Strafe, ja wer etwa auch die „Würde" des Menschen bestimmt? Die Bestimmung geht immer von einer Stimme aus. Wessen Stimme ist es, die der Strafe, d. h. aber dem Menschen Bestand gibt? Wenn der Richter die Strafe durch Urteils-Spruch festsetzt, so handelt er durchs Wort. Die Strafe hat es also auch mit dem Hinhören und Gehorchen zu tun. Sie hat ihren Ort nicht in der Augenwelt der „Anschauung", sondern in der Ohrenwelt des Gehorchens. Wessen Ruf wird laut?

*

Am Beginn stand das Grundsatzreferat des Juristen. Dr. Hans Dombois vom Christophorusstift in Heidelberg sprach über **Das Menschenbild im Strafrecht.**

Rechtsgeschichtlich zeigt sich die Strafe ursprünglich als interner Vorgang einer Gruppe; sie berührt aber nicht immer eine allgemeine Ordnung. Zudem ist sie oft schwer von der Bußsatzung — mit der der Täter seine Unversehrtheit erkaufen kann — zu unterscheiden. Aber auch in der frühen Zeit wird als Gehalt der Strafe die Wiederherstellung der zwischen den Beteiligten verletzten Ordnung deutlich, d. h. die Strafe trägt keinen abstrakten, theoretisch erfaßbaren Sinn in sich, sondern sie ist ein objektiver Vorgang, der personal bezogen und personal zu leisten ist. Im deutschen Rechtsgebiet zeigt dann das 13. Jahrhundert mit der Entwicklung von Rechtsbegriffen wie Eigentum, Staat usw. eine Objektivierung der Rechtsvorstellung. Zugleich wird in das Rechtsleben das Moment der Geschichte einbezogen (wie dies vor allem im Eherecht deutlich geworden ist). Das mitmenschliche Geschehen wird so ernst genommen, daß es nur noch vorwärts entwickelt (aber nicht rückgängig gemacht) werden kann. Zugleich macht sich die Reflexion des Menschen über sich bemerkbar. Wurde früher über das Weltverhältnis des Menschen reflektiert und also auch das Handeln des Menschen zu einem Weltbild in Beziehung gesetzt, in dem der Mensch fraglos eingeschlossen war, so wird jetzt unmittelbar auf den Menschen abgestellt: Der Mensch wird aus den objektiven Verbindlichkeiten mehr und mehr gelöst und auf das angesprochen, was er selbst und für sich ist. Gleichzeitig wird er unter den endzeitlichen Anspruch gestellt, daß sein persönliches Handeln ein Stück Geschichte dieser Welt ist, das der Mensch einmal zu verantworten haben werde. So gerät der Mensch in eine tödliche Einsamkeit gegenüber den Ansprüchen, die an ihn gestellt, und gegenüber dem Schuldvorwurf, der ihm gegenüber erhoben wird. Die Strafe ist nicht mehr ein Vorgang, der ihn, den Verletzten und die Gemeinschaft zusammennimmt und nach der Verletzung der Ordnung die Gemeinschaft wiederherstellt, sondern die ihn als Täter von der Gemeinschaft und dem Verletzten trennt. Die Zusammenhänge, die ehemals bestanden, werden aufgelöst, die Gemeinschaft wird desintegriert (der Verletzte wird Zeuge!).

Die Strafe stellt mit Beginn der Neuzeit nicht mehr einen einfachen Sachausgleich dar, sie wirkt auch nicht mehr „magisch"; sie drängt den Zugriff auf Leib und Leben des Übeltäters

zurück, spricht aber nun nach dem Grundsatz der Gerechtigkeit und nach dem Maßstab einer differenzierten Ordnung den mit dem Schuldvorwurf auf sich selbst verwiesenen Menschen an: die Zelle als Ort der Selbstbesinnung ist das Zeichen dafür, wie stark der Vorgang der Strafe auf „Innerlichkeit" abgestellt wird; der Mensch wird aus der Gemeinschaft ausgespart, die Gemeinschaft wird abstrakt.

Die moderne Zeit bringt mit dem Ruf nach „Resozialisierung", d. h. der Wiedereinfügung des Straffälligen aus seiner Vereinzelung in die Gemeinschaft, die Gegenbewegung. Aber ihr subjektives Meinen und die objektiven Geschichtszusammenhänge stehen sich hier oft gegenüber, und es wird leicht übersehen, wie weit das Rechtsleben des Menschen sich unbewußt entwickelt. Andererseits fehlt für einen bewußten Vorausentwurf in die Zukunft ein rechtes System. Mit drei Erscheinungen muß die neue Zeit sich auseinandersetzen: Sie versucht, mit dem Begriff der „Würde" des Menschen umzugehen, übersieht aber, wie mißlich es ist, einen philosophischen Begriff zu institutionalisieren. Entgegen dem pädagogischen Optimismus des vergangenen Jahrhunderts hat sie das real Böse im menschlichen Leben erfahren und muß erkennen, daß die Resozialisierung nicht an der Macht des radikal Bösen und nicht an der Strafe vorbeigeführt werden kann. Schließlich hat die Geschichte der letzten Jahrzehnte gezeigt, wie stark der Glaube an die menschliche Persönlichkeit ins Wanken geraten ist. Bei dieser Lage ist der Vorwurf an die Theologie, sie habe hier eine Lücke noch nicht ausgefüllt und versuche, das Phänomen der Strafe aus außerstrafrechtlichen Gesichtspunkten nur unvollkommen zu erhellen, um so ernster.

Der frühere Streit der klassischen und soziologischen Theorien über den Sinn und den Zweck der Strafe ist erlahmt; die gegenwärtige Strafrechtsreform ist auch praktisch über den Streit hinweg zu einer Einigkeit gelangt.

Dagegen versucht man neuerdings, aus anderen Gesichtspunkten dem Strafen einen neuen Gehalt zu geben. Nachdem die Wertphilosophie etwa Nicolai Hartmanns den Blick auf die personale Verantwortlichkeit gerichtet hatte, wird jetzt von der Soziologie und der Anthropologie her der Begriff des Menschen neu zu fassen versucht. Aus den modernen Wissenschaften wird deutlich, daß der nicht — wie das Tier — auf Instinktsicherungen gestellte Mensch auf die Notwendigkeit angewiesen ist, das einzelne Leben durch Institutionen zu überformen. Es wird so unmöglich, den Menschen „an sich" abstrakt und eigentlich zu erfassen; denn erst in den Institutionen, die ihn als einzelnen in Gemeinschaften und Ordnungen umgreifen und übergreifen, wird der Mensch konstituiert. Damit ist zugleich der Appell an den Menschen gegeben, sich in den Institutionen „zurecht"-zufinden, und die Verfehlung der überformenden Institution stellt nicht nur eine Verfehlung der rechten Ordnung, sondern auch des eigenen Seins dar. Gleichwohl bleibt es die Frage, ob die Strafrechtswissenschaft, die diesem modernen Menschenbilde folgt, den individualistischen Zug vergangener Zeiten überwunden und wirklich zu einem „sozialen Strafrecht" (Th. Würtenberger) gefunden hat. Denn es genügt nicht, die sozialen Bestimmungs*linien* für eine strafbare *Handlung* festzustellen, sondern es kommt darauf an, die soziale *Stellung* des *Menschen* innerhalb der Gemeinschaften und Institutionen in den Blick zu bekommen. Ebensowenig, wie der Blankettbegriff „Würde" über das Menschenbild wirklich etwas aussagt, ist es fraglich, ob die etwa im Art. 1 des Bonner Grundgesetzes genannte „Persönlichkeit" des Menschen nur durch Individualrechte dargestellte und nicht soziale Dimensionen hat. Dem Menschen ist die Sozialität, d. h. die wesensbestimmende Gebundenheit an die Gemeinschaft immanent. Maihofer hat deutlich gemacht, wie Individualität und Sozialität des Menschen gleichberechtigt und miteinander in dialektischer Weise verschränkt sind.

Es gehört zur „Zwischenexistenz" des Menschen, daß er weder ganz für sich noch ganz für andere existiert. Die Spannung zwischen diesen dialektischen Existenzweisen setzt einen weiten Raum für vielfältige Entscheidungen. Aber eben dieser Raum wird durch echte seinsmäßige Grenzen bestimmt, die ungestraft nicht zu überschreiten sind. In ihm wird der Mensch zur Verantwortung gezogen. Ohne Verantwortlichkeit kann er seine Existenz nicht verwirklichen. Die Not der modernen Zeit ist, daß der Mensch durch unbegrenzte Entschuldigungen sich seiner Verantwortlichkeit auf eine fast objektive, nahezu metaphysische Weise zu entziehen versucht. Hieran darf das Bemühen um die Resozialisierung nicht blind vorbeigehen. Ebensowenig darf es übersehen, daß der Mensch nicht an sich und in sich existiert, sondern durch die vorgegebenen Relationen bestimmt wird, die unabdingbar und seiner Selbstherrlichkeit entzogen sind. Erst von hier aus wird die Dimension des Strafrechtes recht erkennbar. Hierher gehört aber auch eine Revision des Schuldbegriffes: Die existentiale Schuld („Lebensführungsschuld") überschreitet regelmäßig die begrenzte Tatschuld. Aber die Tatschuld läßt sich auch nicht getrennt von der Gemeinschuld aller betrachten. Die Individualschuld allein ist nicht aufrechtzuerhalten.

Das Jugendstrafrecht kennzeichnet insofern eine Grenzsituation, als hier eine außerrechtliche und eine rechtliche Lage zusammentreffen. Zwar wird der junge Mensch auf seine Verantwortung angesprochen, aber unter anderen Bedingungen und Formen als der Erwachsene. Ihm muß die Möglichkeit gelassen werden, eine Situation menschlich zu bestehen. Seine Tragkraft ist noch geringer; doch ist er eine handlungsfähige Person. Die Existenz des Jugendlichen ist in besonderer Weise dialektisch: Der junge Mensch ist Person, aber er ist zugleich Gegenstand einer „Behandlung". Der Vorgang, der ihn betrifft, hat seine Objektivität, aber er muß von dem jungen Menschen in besonderer Weise subjektiv erfahren werden; das ist eine echte Spannung.

Auch im Jugendstrafrecht wie im Strafrecht für Erwachsene ist heute noch immer der Restitutionsgedanke maßgeblich, d. h. es handelt sich unter der Strafe um einen Vorgang zur Wiederherstellung der gestörten Ordnung und Gemeinschaft; insofern ist das Recht kein metaphysisches Absolutum. Dies dem Jugendlichen erlebbar zu machen, verlangt Takt, ist aber durch keine Formel gesichert. Dem Jugendlichen gegenüber weiß der Erwachsene es zwar besser, aber dies muß im Umgang durch eine Autorität deutlich gemacht werden, die darauf beruht, daß der Ältere durch unermüdliches Bemühen mit den Dingen vertraut ist.

In der Aussprache traten zwei Probleme immer wieder in den Mittelpunkt. Einmal ist es insbesondere jungen, aber auch älteren Straftätern nicht leicht klarzumachen, daß der Schadensersatz als Wiedergutmachung nicht der Sühne gleichzusetzen ist. Es ist oft schwierig, hier zur rechten Einsicht zu führen, die gerade beim jungen Menschen nicht nur logische, sondern vor allem psychologische Schwierigkeiten hat. Hinzu kommt, daß etwa die Freiheitsstrafe im Verurteilten an eine Schicht appelliert, aus der er mindestens bisher nicht hat handeln können, aus der er aber vielleicht niemals handeln kann. Die Selbstherstellung des Täters hat hier die entscheidende Schwierigkeit. Von hier aus ergab sich die andere Frage: Jemanden sinnvoll zu bestrafen, heißt, ihm klarmachen, daß eine Verfehlung der Ordnung auch eine Verfehlung der eigenen Existenz und der Versuch ist, sich in eine falsche Rolle zu verrennen, die man nicht durchstehen kann: Wieweit ist es möglich, zu dieser Besinnung zu führen, wenn eine Bindung an höhere Werte oder an einen religiösen Bereich nicht vorhanden ist? Die eigene Personalität wird um so enger verstellt, je weniger die eigene Selbstverfehlung aus einer religiösen Bindung geklärt werden kann. Wo aber eine Strafrechtslehre selbst nicht eine solche Bindung an einen übergreifenden Bereich hat, kann sie nicht durchschlagend

überzeugen, und gegenüber dem Jugendlichen ist eine Autorität nur wirksam, wenn sie, nicht auf Macht gestützt, die Bindung an einen übergreifenden Bereich und nicht nur an eine eigene Rolle erkennen läßt.

*

Das 2. Grundsatzreferat gab Prof. Witt, Loccum, zur **Pädagogik der Strafe.**

Die Fragen des Rechtes und die der Erziehung haben in letzter Zeit wesentliche Veränderungen und zunehmend Berührungspunkte erfahren. Die pädagogische Strafe wird in ihrer Notwendigkeit rechtlich kontrolliert und die Rechtsstrafe hat eine erzieherische Komponente erhalten. Zudem hat sich gezeigt, daß es Erziehung nicht mehr mit dem „Gärtnern" in den guten Anlagen des Menschen zu tun hat, sondern daß sie Härte verlangt; deshalb hat die Strafe in der Pädagogik heute einen anderen Ort.

Gegenüber der Rechtsstrafe zeigt die pädagogische Strafe, daß sie nie am Anfang der „Behandlung" steht, sondern immer in einen anhaltenden persönlichen Bezug eingebettet ist, d. h. ein langes pädagogisches Vorfeld hat und die Möglichkeit zu einem neuen langen pädagogischen Felde öffnet.

Martin Buber hat in seinen „Reden über die Erziehung" darauf hingewiesen, daß es für den Pädagogen nicht genügt, geistige Möglichkeiten zu wecken. Der Erzieher muß von dem „Urhebertrieb" des jungen Menschen ausgehen, der nicht einfach alles nur übernehmen will, sondern den Drang hat, mit Menschen und Dingen umzugehen, Verbindungen zu suchen und gerade durch den Zugriff nach dem Vergangenen und Gegenwärtigen, insbesondere aber nach dem Mitmenschen sich selbst zu konstituieren. Hier nun repräsentiert der Erzieher dem jungen Menschen die seinem Zugriff offene Welt in einer Auswahl: Er vergegenwärtigt durch das personhafte Gegenüber und in persönlicher Erfahrung diese Welt. Selbst in der Sehnsucht stehend, dem Jüngeren die Welt darzustellen, muß der Erzieher sich im „Eros" der Sehnsucht des Jüngeren stellen, vom Älteren das Leben geboten zu bekommen. Beide, „Meister" und „Jünger", haben derart gegenseitig Anteil an der Welt und werden durch diese Teilhabe Mensch. Aber immer geht es dabei nicht nur um Bindung und Lösung, sondern auch um Bau und Zerstörung. In dem heranwachsenden, also besonders gefährdeten Menschen wird die Macht des Chaos in dem Triebe wirksam, sich nicht binden lassen zu wollen, als Sohn nicht mehr Sohn sein zu wollen, die Grenzen zu zerreißen und etwas zu sein, was er nicht sein kann.

Wohl, und gerade vor dem Andringen des Chaos, tritt zutage, wie der Erzieher und der Zögling in gleicher Verlorenheit stehen. Aber der Erzieher muß auf den Versuch des Zöglings, sich aus der Gemeinschaft und der ihm als Geschöpf gesetzten Bindung auszugliedern, reagieren und eine Antwort finden, die in die Gemeinschaft zurückholt. Er muß also in seiner Strafe mit dem Täter als einem Schüler verbunden bleiben. Von der Tat hat er sich zu lösen, ja zu distanzieren, um die Schuld recht sehen zu können, aber die Verbindung mit dem Täter hat ihre Festigkeit gerade unter dem Schmerz des Eingriffes zu beweisen: Gerade jetzt muß die Liebe offenbar werden. Im Strafen hat der Erzieher deutlich zu machen, daß die Ordnung gilt, daß er stellvertretend handelt und daß der Zögling erkennen muß, wer er selber ist und daß er sich in seine eigene Existenz zurückzufinden hat. Anders als in der Rechtsstrafe ist dies pädagogisch leichter aufzuzeigen, weil die Gemeinschaft bestehen bleibt. Der Richter hingegen hat Recht Recht sein zu lassen, aber der Erzieher muß und darf helfen, die Spannung zwischen der Personhaftigkeit des Zöglings und der unverbrüchlichen Ordnung auszuhalten. Der Richter darf seine Stellvertretung und seine Autorität durch Formel und Robe sinnfällig machen; der Erzieher hat kein Symbol für sich zur Verfügung, er ist auf seine eigene Niedrigkeit zurückgeworfen. Andererseits weiß er, was es bedeutet, aus dem Vertrauen und aus der

Bindung des Zöglings einen Machtzuwachs zu erfahren, der zwar nicht eingesetzt werden darf, der aber entgegengenommen werden muß. Nur muß der Erzieher dartun, daß er selbst nur eine Zwischenstation ist, also mit seiner Autorität weiterweist.

Im Grunde macht die rechtlich faßbare Größe des Vergehens nichts aus. Immer handelt es sich um eine Auflehnung. Von der Heiligen Schrift her ist es zuletzt die Auflehnung gegen Gottes Gebote und die Aussage „ich bin der Herr". Alle Vergehen wiederholen also den Sündenfall und variieren ihn. Hinter der einzelnen Verfehlung steht dieses Grundverhältnis der Gefallenheit des Menschen vor Gott. Darum erreicht eine nur moralische Betrachtung den Grund des Versagens nicht. Aber es fragt sich, ob uns diese Sicht in das Grundverhältnis noch faßbar ist und ob in unserer mündigen, ohne Gott lebenden Welt die Urgründe des Seins noch sichtbar gemacht werden können.

Bei der Frage, welche Strafe „pädagogisch" ist, stellt sich der Widerspruch ein, daß man erzieherisch nur handelt, wenn man unpädagogisch, d. h. nicht auf ein systematisches Ziel hin und nach gesetzlich festgelegter Methode handelt. Es ist fragwürdig, ein „Exempel" zu statuieren. Es muß immer unmittelbar gehandelt werden. Dem Täter muß geholfen werden, über seinen Fall hinaus in größere Zusammenhänge zu sehen und den richtigen Raum der Freiheit zu gewinnen: Im falschen — zu kleinen oder zu weiten — Raum ist er gestrauchelt; er braucht seinen „Spielraum" und braucht die Grenzen, die er im „Urhebertrieb" erproben will, richtig gesetzt. Es reicht in unserer Zeit auch nicht mehr einfach zu „befehlen": Es kommt vielmehr darauf an, in neuer Weise Objektives und Gültiges zu setzen und dem nicht ängstlich auszuweichen. Es ist unmodern, auf Härte zu verzichten und sich subjektivistisch auf den Zögling einzustellen oder ihn biologistisch zu erklären. Vielmehr muß das Personhafte so gefördert werden, daß die Anteilnahme und die Anteilhabe an den Ordnungen möglich wird. Dies bedeutet einmal, daß Ordnungen von Anfang an aufgestellt werden müssen (vom spielenden Einpacken der Bausteine an und über Spielregeln hin), aber es bedeutet zugleich, daß Ordnungen aus Barmherzigkeit aufgehoben werden dürfen, wenn sie nur noch „gesetzlich" sind. Dazu gehört die Darstellung, daß es Ordnungen gibt, wie etwa das Vater-Sohn-Verhältnis, von denen man sich nicht distanzieren kann, auch wenn man sie nur mit seiner Unzulänglichkeit zu erfüllen vermag. Dazu gehört, ja zu sich selbst mit allen seinen Grenzen zu sagen und nicht nur in der Tat einer Verfehlung einen Unglücksfall zu sehen, sondern damit in eine neue Zukunft hinein fertig zu werden. Solche Begegnungen tun immer weh, aber die Härten darf der Erzieher nicht glätten; notfalls muß er auch ein Ärgernis geben. Nur muß die Gemeinschaft zwischen ihm und dem Täter die Tat mit umfassen und die Härten ertragen können. Deshalb ist es zweifelhaft, ob die Pädagogik der Strafe angesichts dieses notwendigen Grundverhältnisses etwa einen Liebesentzug als Strafe erlaubt oder ob damit nicht der strafende Erzieher seine Möglichkeiten überschreitet. Auch das In-die-Ecke-Stellen, d. h. das Ausschließen aus der Gemeinschaft, das zugleich dazu verführt, nur auf sich und sein Strafleiden zu blicken, ist deshalb fragwürdig. Es führt an die Grenze geistiger Folter, nicht anders als es Drohungen tun, mit denen ein labiles Kind zum Wohlverhalten geführt werden soll. Dagegen haben Strafen, die einen Verzicht auf besondere Freuden oder Vergünstigungen der Gemeinschaft auferlegen, ihre besondere Wirkung. Eine Freiheitsstrafe vor allem macht sichtbar, daß die Ordnung ihre objektive Gültigkeit hat. Von ihr aus stellt sich auch die Frage, ob überhaupt auf eine Sühne des Unrechtes verzichtet werden kann oder ob es nicht für das Wachstum des jungen Menschen notwendig ist, dieses Stadium zu durchschreiten.

Jede Erziehung aber muß wissen, daß sie ohne Vergebung nicht möglich ist. Vergebung bedeutet, daß ein Stück Vergangenheit überwunden ist und daß man nun aus der Kraft neuer Gemeinschaft miteinander darüber reden kann.

In der Aussprache wurde versucht, die Verschiedenartigkeit des pädagogischen und des richterlichen Strafens deutlicher zu machen. Der Richter tritt regelmäßig mit dem jungen Rechtsbrecher nur in Verbindung, um ihn zu bestrafen, während die Beziehung zwischen dem Lehrer und dem Zögling den Strafvorgang als einzelnes Ereignis umfaßt. Die Personalität der Berührung ist beim Richter von geringerer Stärke. Die Anforderungen an die Objektivität des Vorganges sind um so größer, je öffentlicher das Strafen geschieht. Gleichwohl aber müssen der Richter und der Erzieher ihre Aufgabe gegenüber dem jungen Menschen personal leisten, auch wenn das Gewicht verschieden ist. Das neue Jugendgerichtsgesetz drängt mit seinen erzieherisch bestimmten Maßnahmen auf eine Synthese zwischen dem bloßen und augenblicklichen Urteilen und dem anhaltenden und umfassenden Erziehen. Immer geht es beim Richten wie beim Erziehen darum, Normen deutlich zu machen, die nicht unserer Willkür unterworfen sind und die eine Ordnung darstellen, um die Welt vor dem Chaos zu behüten. Die erzieherische und die richterliche Strafe geschieht in einer Stellvertretung und offenbart, daß auf eine bestimmte Tat eine bestimmte Antwort objektiv „gehört". Gleichwohl aber bleibt die Frage offen, inwieweit der Strafrichter, wenn er im Urteilsspruch die Strafe verhängt, in einer Linie mit dem Erzieher steht. Dem Erzieher steht immer die Barmherzigkeit zur Seite, und er kann neu gestalten und widerrufen. Der Urteilsspruch hingegen ist auf den neuen Spruch der Gnade angewiesen, wenn es die Ordnung aus höherer Sicht gebietet.

*

Den Themenkreis aus der täglichen Praxis eröffnete Amtsgerichtsrat Heinen, Bonn, mit dem Vortrage **Der pädagogische Richter.** Wenn in der Öffentlichkeit — freilich oft zu Unrecht — eine schärfere Bestrafung der „Halbstarken" gefordert wird, so wird damit allerdings das Schutzbedürfnis laut, das jedes Urteil erfüllen muß. Aber zugleich wird die Einstellung der Öffentlichkeit offenbar, mit dem „Verbrecher" nichts zu tun haben zu wollen und an der Tat eine Mitschuld nicht einzugestehen. Der Öffentlichkeit muß auch vorgehalten werden, daß die Atmosphäre unseres öffentlichen Lebens pädagogisch nicht gedeihlich ist und daß die Eltern, denen so oft die Schuld mit aufgebürdet wird, im Gegensatz zu früheren älteren Generationen ganz neue Schwierigkeiten haben.

Wenn das Jugendgerichtsgesetz die Bestrafung Jugendlicher erziehlich ausgestaltet wissen will, so geht es davon aus, daß jede Gemeinschaft eine gegenseitige Verpflichtung bedeutet, die Rechtsgemeinschaft also für die soziale Entwicklung des jungen Rechtsbrechers verantwortlich ist. Dies gilt insbesondere, wenn die Umgebung des Täters und die Umstände seiner Tat in einem auffälligen Mißverhältnis zu seiner persönlichen Schuld stehen. Wo das JGG von „schädlichen Neigungen" spricht, denkt es an eine nicht unerhebliche Tendenz des straffällig Gewordenen, wieder straffällig zu werden. Hebt es auf die „Schwere der Schuld" ab, so meint es, das Erziehungsprinzip müsse durchbrochen werden, weil dem Bedürfnis Rechnung zu tragen ist, daß die Rechtsordnung in sichtbarer Weise dadurch wiederhergestellt werden muß, daß zu einer bestimmten Tat eine bestimmte Rechtsfolge gehört; freilich stellt sich die Schwierigkeit ein, wonach die Schwere der Schuld zu messen ist, ob nur nach der Schwere der Tat oder auch nach einem gerüttelten Maß an Schuld des jugendlichen Täters.

Das Maßnahmensystem des JGG begünstigt den Übertritt der Strafrechtspflege in die „Fürsorge". Es zwingt zu der Überlegung, ob nicht zuweilen die Gefährlichkeit des Täters (z. B. der während eines bestimmten Lebensabschnittes sich als Autodiebe betätigenden Jungen) weit hinter der objektiven Störung der Rechtsordnung zurückbleibt und inwieweit im Urteil die Reaktion der Allgemeinheit auf die Störung in Rechnung zu stellen ist. Hier bietet sich — im Gegensatz zu der die Akzente oft falsch setzenden Publizistik der Presse — eine wichtige Aufgabe der Jugendschöffen, die öffentliche Meinung recht zu bilden.

Die Kernfrage für den „pädagogischen Richter" bleibt, wie weit das Feld der Pädagogik im Strafrecht reicht und ob es Sache des Richters ist, Pädagoge zu sein. Sicher ist der Richter weder Vater noch Seelsorger noch Arzt, aber in seiner Zuwendung zum jungen Angeklagten hat er jeweils einzelne Funktionen dieser anderen „Pädagogen" wahrzunehmen. Auch der Vater und der Lehrer haben zu strafen, und der Seelsorger hat die Ordnung zu „verkünden". Der Richter darf nur subsidiär, d. h. an zweiter Stelle tätig werden; er hat zwar einen Anspruch an den Jugendlichen zu vertreten, muß sich aber selbst bescheiden. Es ist zweifelhaft, ob er die Frage stellen darf: „Was würde der Vater tun?" Denn die Durchführbarkeit dessen, was der Vater tun würde, steht im Konflikt mit der kurzen Zeitspanne, die der Richter zur Verfügung hat. Überschreitet der Richter mit pädagogischen Maßnahmen nicht die Legitimität zur Strafe? Das JGG freilich ersetzt die alte Kausalität von Tat und Tatfolge, wie das klassische Strafrecht sie zugrunde legt, durch die Formulierung, Erziehungsmaßnahmen seien „aus Anlaß" zu ergreifen. Es bindet also die Pädagogik an den Erziehungsnotstand des jungen Täters, löst sie aber von einer objektiven Ahndung der Tat.

Fragwürdig ist in diesem Zusammenhange, ob das JGG die Abgrenzung zwischen den erzieherischen Weisungen und den auch die Tat ahndenden Zuchtmitteln mit seinem Kompromiß recht gelöst hat. Gleichermaßen zweifelhaft ist die Abgrenzung der Aufgabe zwischen Jugend- und Vormundschaftsrichter. Keinesfalls darf durch die Bestimmung des JGG das Institut der Fürsorgeerziehung mit dem Odium der Strafe belastet werden. Vielleicht wäre es glücklicher, Erziehungsmaßregeln nicht „aus Anlaß der Straftat", sondern dann zu fordern, „wenn sie zur Besserung und Erziehung des Täters notwendig und ausreichend sind." Die Jugendstrafe betrifft das Verhältnis des Jugendlichen zu seiner Tat und seiner Schuld; alles, was im Vollzug der Jugendstrafe geschieht (z. B. Einrichten von Werkstätten usw.) hat dafür nur die Bedeutung einer Hilfsmaßnahme. Vergünstigungen, die im Rahmen der objektiven Anstaltsordnung möglich sind, haben alsdann auf das jeweilige Erziehungsbedürfnis Rücksicht zu nehmen. Diesem Bedürfnis aber geht der Strafcharakter der Jugendstrafe immer voran; das wird freilich zweifelhaft und schwierig, wo der junge Täter sich einer echten Theraphie stellen muß.

Pädagogisch zu handeln hat der Richter in der Führung der Hauptverhandlung. Die Art, in der er und das Gericht dem jugendlichen Rechtsbrecher begegnen, steht stellvertretend für die erste intensive Beziehung des jungen Menschen zur Rechtsordnung. Menschlich muß der Richter sich von jeder Voreingenommenheit freimachen und in gleicher Weise wie jeder Erzieher zwar Distanz suchen, um erkennen zu können, aber Kontakt halten, um schon durch die vielfachen Hüllen menschlicher Verkleidung an den Kern der Persönlichkeit heranzukommen, und trotz der Wahrung der notwendigen äußeren Form den, der sich für die Gerichtsverhandlung affektiv und emotional präpariert hat, zu lockern. Der Richter muß in Rechnung stellen, was ein Jugendlicher in solcher Situation überhaupt in sich aufnehmen kann. Nachprüfungen ergeben immer wieder, daß die nach der Verkündung des Urteilsspruches gegebene Urteilsbegründung am Verurteilten vorübergeht; deshalb ist es zweckmäßig, dort, wo es angängig ist, schon während der Hauptverhandlung die Begründung des voraussichtlichen Urteils „gesprächsweise" vorwegzunehmen, so daß der Jugendliche durch die Verkündung der Urteilsformel schließlich das bestätigt bekommt, was er auf Grund des „Gespräches" nun schon erwartet. Dazu gehört natürlich, daß die übrigen Beteiligten — Staatsanwalt, Verteidiger und Jugendgerichtshilfe — dieses Gespräch mitführen; hierfür bieten die Plädoyers vor dem Urteil gute Gelegenheit.

Durch eine solche vorweggenommene Begründung wird auch die Annahme des Urteils erleichtert; sie soll der Richter deswegen anstreben, weil ja insbesondere die Jugendstrafe

mit ihrem Zeitmaß nach der augenblicklichen Lebenssituation des Täters berechnet ist und durch lange Rechtsmittelverfahren pädagogisch in Frage gestellt wird. Denn jedes Urteil soll immer schon den Blick auf den Vollzug als die nächste Station des Strafverfahrens nehmen und die Durchführbarkeit des Verhängten im Blick behalten. Darum ist es falsch, dem Verurteilten für den Vollzug irgendwelche Erleichterungen oder Milderungen zu versprechen, um ihn etwa solcherweise durch Verzicht auf Rechtsmittel zu einer fragwürdigen Annahme des Urteiles zu bringen.

Auch für den „pädagogischen Richter" bedeutet Pädagogik nicht, daß der junge Täter mit Glacéhandschuhen anzufassen ist. Auch der Jugendrichter bleibt Strafrichter, sonst stumpft er das Schwert der Gerechtigkeit ab. Aber sein Strafen muß heilsam sein. Das Ziel der richterlichen Pädagogik muß der junge Mensch als Geschöpf und als Ebenbild Gottes bleiben. Darum ist gegenüber diesem Anspruch dem Richter eine Indifferenz nicht erlaubt. Der Glaube an die Bestimmung des Menschen ist für ihn unerläßlich.

Die Aussprache konzentrierte sich trotz aller einzelnen Anregungen alsbald auf Grundsatzfragen; dabei wurde vieles aus den vorangegangenen Tagen fruchtbar. Folgendes stand zur Erörterung: Lassen sich Erziehung des Täters und Vergeltung der Tat überhaupt vereinen? Obschon jede Rechtsverfehlung immer auch eine Verfehlung im Aufbau der Persönlichkeit ist, so wird der Jugendliche daraufhin doch aber weniger der eigenen Anstrengung überlassen, als vielmehr der Fremdenerziehung unterstellt. Auf diese Hilfe des Fremden ist der junge Mensch ja aber angewiesen und die Erziehung wiederum kann die ethische Wertung des jugendlichen Verhaltens auch schon aus pädagogischen Gründen nicht beiseite lassen; die Schuld ist nicht auszuklammern, denn die Erziehung soll zur Verantwortlichkeit führen. Andererseits fragt es sich, inwieweit eine Schuld überhaupt festgestellt werden kann. Sie ist keine wissenschaftlich zu messende oder zu beschreibende Tatsache, sie kann immer nur annäherungsweise erfaßt werden. Sie hat für den Pädagogen einen anderen Wert als für den, der von Rechts wegen urteilt. Die Schuldbegriffe Vorsatz und Fahrlässigkeit besagen ebensowenig etwas über die „Schwere der Schuld", wie die Einsichts- und Handlungsfähigkeit etwa des § 3 JGG diese Schwere der Schuld oder die sogenannte Lebensführungsschuld qualifizieren. Es handelt sich also um zwei völlig verschiedene Bereiche. Für den Strafjuristen wird es sich vielleicht erlauben, auf einen positiven Begriff der Schuld zu verzichten (wie ihn etwa das Ehescheidungsrecht verwendet) und sich mit der Frage zu begnügen, ob die Verantwortlichkeit aus bestimmten Gründen (§ 3 JGG, § 51 StGB) ausgeschlossen ist. Die Feststellung, daß ein Täter einer Tat schuldig ist, zeigt ja nur an, daß er verantwortlich gemacht wird. Der Grad der Schuld im qualitativen Sinne aber wird nicht nur durch die schwere Folge und die Sozialschädlichkeit der Tat (man denke an Fälle fahrlässiger Tötung bei geringem „Versehen"), sondern auch durch die Persönlichkeit des Täters bestimmt.

Den Jugendlichen für seine Straftat nicht verantwortlich zu machen, würde nicht nur seine inneren Erfahrungen verletzen, sondern ihn auch als nur fürsorgebedürftig ansehen, so daß er eigentlich in eine Heil- und Pflegeanstalt gehörte. Die Schuld läßt sich von dem Phänomen des Gewissens nicht ablösen, wenn auch der Richter wie der Pädagoge sich zu fragen haben, warum bei dem einen oder dem anderen Täter sich dieses Gewissen nicht gemeldet, warum es sich nicht entfaltet hat. Auch der Maßstab für eine solche Feststellung ist schwierig, insbesondere, wenn man nicht vergißt, wie sehr — oft gerade bei nicht schweigendem Gewissen — das Ausmaß der Schuld auch durch Ereignisse oder Einwirkungen von außen bestimmt ist. Wichtig war der Hinweis, daß der Straftäter nicht im „Niemandsland" handelt, sondern eine Person im sozialen Gefüge ist. Seine Tat ist dann ein Hinweis dafür, daß nicht nur er selbst (noch) nicht in Ordnung ist, sondern daß das soziale Gefüge durcheinandergeraten ist. Die

strafende Antwort meint deshalb nicht nur den Verurteilten, sondern auch „die anderen". Wie aber ist das alles zu bewältigen? Wenn der arabische Richter sein Urteil mit dem Bekenntnis schließt „Allah weiß es besser", so ist dies ein Hinweis darauf, daß die juristisch festgestellte Schuld eine andere ist als die Schuld, die vor Gott gilt.

Damit hatte sich herausgestellt, daß das pädagogische Strafrecht mit zwei verschiedenen Begriffen von Schuld, mit Schuld von verschiedener Qualität arbeitet. Dem Richter geht es um einen engbegrenzten Tatbestand, für den allein der Angeklagte begrenzt, aber nicht total zur Verantwortung gezogen wird; der Pädagoge muß nach der Verfehlung in der Lebensführung fragen. Dem Richter ist die begrenzte Verantwortlichkeit verstandesmäßig einsichtig und durch Beweise feststellbar; dem Pädagogen ist die Schuld als ein die Gemeinschaft umfassendes Phänomen so nicht faßbar. Der Richter knüpft an die Schuldfeststellung eine begrenzte Folge; der Pädagoge sieht ein unbegrenztes, durch ein Ziel bestimmtes Arbeitsfeld vor sich. Der Spruch des Richters gilt „ein für allemal" und „für und gegen alle"; der Pädagoge steht in der ständigen und immer neu zu gestaltenden Beziehung allein zu dem, der sich und seine Verantwortlichkeit verfehlt hat, und kann aus der ihm gebotenen Barmherzigkeit das ändern, was er vorher dem Zögling auferlegt hat. Beide — Richter wie Pädagoge — gehen, wenn zuweilen auch mit verschiedenen Vokabeln, von der Willensfreiheit und von der Aufgabe der Verantwortlichkeit aus; nur der Pädagoge darf aber das Gewissen anrufen. Das Jugendstrafrecht versucht einen Kompromiß zwischen dem richterlichen Urteilen und dem pädagogischen Bemühen; es bekommt damit die Verfehlung des jungen Menschen als einen Komplex aufgegeben, der eine Strafbemessung nach den bisherigen Grundsätzen kaum noch ermöglicht. Aber auch der Richter muß erkennen, daß die Tat, die er abzuurteilen hat, ein soziales Ereignis ist, das sich nicht in einem Niemandsland abspielt, in dem der junge Angeklagte ja weder verantwortlich wäre noch Schuld trüge; doch das soziale Gefüge hat den jungen Menschen so bedrängt, daß er ausgebrochen ist. Auch wenn er an diesem Ausbruch nicht allein die Schuld trägt, so muß er doch — wie das JGG es ja ausdrücklich sagt — „einstehen" für das, was er angerichtet hat; er muß in seiner Strafe also mit auf sich nehmen, daß er ein Stück Gemeinschuld mitzutragen hat. Von dieser Tragik der Schuld wußten frühere Generationen viel mehr, die den Täter noch nicht durch den einseitigen Schuldvorwurf von sich trennten und ihn dadurch vereinsamten. Darum ist in der Strafe, so elastisch ihr Begriff ist und so pädagogisch sie differenziert werden kann, ein Vorgang nicht nur der Resozialisierung des Täters im heute landläufigen Sinne, sondern der echten Eingliederung zu sehen, durch den die Gemeinschaft selbst wieder hergestellt wird: es geht also um eine Integration der Gemeinschaft und des einzelnen, der durch seine Verfehlung die eigene und die gemeinsame Schuld offenbart hat. Darum wäre es falsch, wenn man glaubte, ein Urteil könne gefunden werden mit dem Blick nur nach einer Seite: nach dem Täter oder nach der Gemeinschaft, nach der juristischen Einzeltatschuld oder der Lebensführungsschuld, nach der Schwere der persönlichen Verfehlung oder nach der Schwere der Störung der Gemeinschaft, nach der Notwendigkeit, die Ordnung wieder herzustellen, oder nach der Erziehungsbedürftigkeit; all dies sind Grenzwerte innerhalb deren das „gerechte" Urteil die Sache und den Menschen treffen muß: „semper medii sumus — immer sind wir mitten inne" (Luther). So ist auch die Frage unumgänglich, wessen Stelle eigentlich der Richter und der Erzieher vertreten, und wem gegenüber sie es tun, wenn sie — wie man sagt — stellvertretend an dem jungen Menschen und für ihn handeln.

*

Aus der Praxis des Strafvollzuges sprach Erziehungsdirektor Mollenhauer, Hamburg, zu **Strafvollzug und Heimerziehung.** Die Darlegung des Pädagogen zeigte erneut, daß

der Zugang zum Problem der Schuld je nach Ausgangspunkt und Ziel verschieden ist. Beiderseits ist es schwer, in den Kategorien des anderen zu denken. Darum begegnet etwa der Versuch des Juristen, Zumessungsgrundsätze für die pädagogische Strafe pädagogisch zu finden, dort den Bedenken des Pädagogen, wo der Weg des Juristen eben für den Pädagogen, insbesondere in der Ausgestaltung des Strafvollzuges, nicht gangbar ist. Es ist fraglich, ob pädagogisch sich bestimmte Strafarten (worunter im JGG alle „Reaktionsmittel" zu verstehen sind) bestimmten Straftaten zuordnen lassen.

Jedes Strafen schließt mehrere Funktionen in sich ein, deren Verteilung den Faktoren entspricht, die die am Rechtsgeschehen beteiligten Personen darstellen (Nohl). So steht der Gesetzgeber für die präventive Kriminalpolitik, der Richter für das Postulat der Gerechtigkeit, der Täter hat die Sühne zu seiner neuen Freiheit hin zu leisten und der Pädagoge hat ihn auf diesem Wege zu führen. Was der Richter als Schuld bezeichnet, kann der Pädagoge so nicht abstecken. Für ihn ist immer die Schwäche des Menschen Ausgangspunkt und für ihn ist es die Aufgabe, den Menschen in seiner Schwäche (Pestalozzi) wieder aufzurichten. Freilich muß die Schwäche des Menschen heute anders gesehen werden als in früheren Gererationen. Einmal sind wohl die jeweiligen Bedingtheiten des Menschen bekannt; andererseits aber sehen wir heute den Menschen nicht mehr als an sich gut, sondern wir stellen das real Böse in Rechnung. Die Bosheit ist heute nicht mehr das, was sie vor Jahrhunderten war, und der Schuldbegriff ändert sich. Geht also der Pädagoge aus von dem, was ist, und nimmt er sich zum Ziele das, was sein soll, so ist im Strafvollzuge das Ziel die Sühne, in die jede Straferziehung mündet; zu ihr muß der Verurteilte hingeführt werden, sie darf ihm nicht auferlegt werden (Nohl). Nun muß aber jede solche Führung, d. h. jede Erörterung des Schuldproblems von der inneren Lage des Täters ausgehen. Hier stehen wir oft einem Strukturwandel gegenüber, mit dem wir nicht leicht fertig werden. Aufsätze, die junge Strafgefangene über „Schuld und Sühne" schreiben, lassen immer wieder erkennen, wie die Straffälligkeit und das Urteil als eine Art Verkehrsunfall betrachtet werden, der Verurteilte durch Verteidigung sein Schuldgefühl verdrängt und sich allgemein unverbindlich einstellt. Häufig genug blockiert auch Verwahrlosung das echte Schuldgefühl. Die Ausnahmen („das kann man nicht beiseite schieben"; „das läßt das Gewissen nicht zu"; „die Schuld ist überhaupt nicht wegzuwischen, selbst, wenn ich lebenslänglich habe") sind selten. So sind für den Pädagogen Schuld und Strafe als Begriffe und als Eingriffe fragwürdig. Wir müssen mutig genug zu der Einsicht sein, daß wir mit Behelfen, ja zuweilen mit Fiktionen arbeiten.

Gibt nun aber der Erziehungsgedanke des Strafrechtes einen neuen Ansatz? Ist es insbesondere zulässig, trotz geringen Unrechtsgehaltes der Tat einschneidende erzieherische Maßnahmen zu ergreifen? Für den Pädagogen kommt es grundsätzlich nicht darauf an, was der Jugendliche getan hat, sondern darauf, was aus ihm werden soll; pädagogisch gerecht ist, was der Aufrichtung des Menschen aus seiner Schwäche dient. Doch aber gibt es irgendwo eine Grenze, hinter der die pädagogische Maßnahme rechtlich schlechterdings monströs wird. Wenn der Richter „Hort der Gerechtigkeit" (Heinen) ist, so muß aber der Jugendrichter der Gerechtigkeit ihren pädagogischen Bezug geben, ohne den Jugendlichen erzieherisch terrorisieren zu wollen. Zugleich muß er die Schutzfunktionen des Rechtes wahrnehmen.

Dem Jugendlichen gerecht zu werden bedeutet, seine Wandlungsbedürftigkeit ernstzunehmen. Sie ist öfter gegeben als die Fähigkeit dazu. Aber in jedem Falle muß um des Täters willen versucht werden, ihn mit sich ins Reine zu bringen. Das muß die Strafe ermöglichen; sie darf es nicht verhindern. Die Schwere der Schuld bestimmt sich nicht nur nach der Schwere der Tat, sondern auch nach der Intensität der personalen Beziehung im sozialen

Gefüge. Immerhin gehört es zur Wiederherstellung des seelischen Gleichgewichtes des Täters, auch mit den verhängnisvollen Folgen der Verfehlung in Ordnung zu kommen.

Es fragt sich, ob im Rahmen einer Strafe Erziehung überhaupt zu verwirklichen ist. Die Einwände von Mieskes sind bedeutungsvoll, es dürfe auf die Tat des Jugendlichen immer nur eine erzieherische Antwort geben und die Strafe habe kein pädagogisches Element, sondern sei durch ihr antipädagogisches Wirkspektrum gefährlich. Aber solche Schwierigkeiten stellen sich überall ein, wo erzogen wird, auch in der Familie und im Erziehungsheim. Für das erzieherische Element der Strafe kommt es darauf an, ob der Jugendliche für die pädagogische Maßnahme geeignet ist und ob Ort, Zeit und Methode geeignet gewählt sind. Die drei von Hellmer genannten Kategorien — die Kraft der sorgenden Liebe, des täglichen Erlebnisses und der höheren Bindung — sind beachtlich. Es ist im einzelnen nur zu prüfen, welche von ihnen jeweils wirklich zum Zuge kommen kann. Die sorgende Liebe läßt sich nicht institutionalisieren, sondern bleibt an das unmittelbare Erleben und die Kraft des erzieherischen Menschen gebunden. Unter dem täglichen Erlebnis ist die Thymosschicht im Strafvollzuge sehr wohl anzusprechen und der erzieherische Strafvollzug braucht keineswegs das Ehrgefühl des jungen Gefangenen zu kränken. In höherer Bindung seiner selbst inne zu werden, kann zwar nicht Grundlage, muß aber Ziel des pädagogischen Bemühens werden; hier ist der wesentliche Punkt für die Mitarbeit des Seelsorgers. Jede echte Erziehung muß alle Möglichkeiten im Ansatz enthalten und jeweils die Akzente setzen, ohne auf eine Möglichkeit zu verzichten. Zwar sind im Strafvollzug die Grenzen für jede Erziehung enger gesetzt und diese Grenzen bergen ihre Gefahren, aber auch im Rahmen einer Strafanstalt ist Erziehung möglich (Gespräch, Besinnung usw.).

Für das Erziehungswerk sind die Neben- und Nachwirkungen des Strafvollzuges in geschlossener Strafanstalt von besonderer Bedeutung. Die Isolierung bringt Unsicherheiten mit sich. Wird der junge Gefangene das Gefühl der Deklassierung nicht los, so wird er in der sozialen Anpassung mangelhaft bleiben. Der psychische Nachholbedarf nach der Entlassung führt in Versuchungen. Das Mißtrauen, man sei als Häftling nicht recht angesehen, ist eine Quelle für Fehlhandlungen, ebenso wie die Rolle des Märtyrers. An den rechtlichen Folgen der Verurteilung scheitern die jungen Entlassenen selten. Hier muß der Erzieher aus dem Strafvollzuge mit dem Fürsorger für die Zeit nach der Entlassung Verbindung halten.

In der Strafe und in der Erziehung müssen jeweils alle Möglichkeiten enthalten sein. Der ganze Mensch straft und der ganze Mensch wird bestraft. So kann der Erziehungsgedanke dem Strafen eine größere Sicherheit geben, und es läßt sich besser an die Verantwortung für die Zukunft als an die Schuld der Vergangenheit anknüpfen. Maßstab aller Maßnahmen ist (sicherer als Schuld- oder Tatangemessenheit), das Maß an innerer Freiheit und an Verantwortlichkeit (wieder-)zugewinnen, das der junge Mensch tragen kann. Selbst die Bewahrung und Verwahrung der Unerziehbaren muß immer noch einen erzieherischen Versuch enthalten. Die erzieherische Strafe muß davon ausgehen, daß äußere Freiheit nur in dem Maße gewährt werden kann, in dem der junge Mensch Verantwortung tragen kann.

Bei der Aussprache fiel es auf, daß zu den Erziehungsmöglichkeiten im Strafvollzuge kaum Anmerkungen gegeben wurden. Als noch ungelöstes Problem stellte sich die rechte Abgrenzung zwischen Strafvollzug und Fürsorgeerziehung heraus. Denn unter den Fürsorgezöglingen befindet sich heute eine Vielzahl krimineller Typen. Die Reformarbeiten zum Jugendwohlfahrtsgesetz und die Tendenz des Allgemeinen Fürsorgeerziehungstages, anstelle der Fürsorgeerziehung die freiwillige Erziehungshilfe zu setzen, lassen eine wirksame Abhilfe der Schwierigkeiten und eine echte Abgrenzung zwischen der Erziehungshilfe und der strafrechtlichen Maßnahme noch nicht mit Sicherheit erwarten. Es werden ganz neue Ein-

richtungen nötig sein, aber es bleibt fraglich, ob das kriminelle Delikt oder ob nicht die Erziehungsbedürftigkeit im einzelnen Falle zu entscheiden hat. Dann müßte es auch fraglich bleiben, ob die Lösung des JGG mit der derzeitigen Jugendstrafe zweckmäßig ist oder ob man im Jugendstrafrecht auf ein allgemeines Maßnahmenrecht zu kommen hat; dies würde freilich die tatbestandsmäßige Erfassung von Straftaten erschweren. So schloß sich die Frage an, ob nicht alle Erziehungsmaßregeln — auch die heute im JGG dem Jugendrichter zugesprochenen — dem Vormundschaftsrichter zu übertragen sind, soweit es sich nicht um die Ahndung krimineller Taten handelt. Andererseits darf nicht verkannt werden, daß der Jugendrichter als Strafrichter einen Schuldspruch zu fällen hat, der an eine Anklage gebunden ist und der dem Jugendlichen eine bestimmte rechtliche Stellung im sozialen Gefüge der Rechtsgemeinschaft zuspricht. So würde man also möglicherweise in den Bemühungen um den gefährdeten Jugendlichen zu zwei verschiedenen Prozeßarten kommen.

Daß in jedem Falle — im Strafvollzug wie in der Fürsorgeerziehung — mit der Vergangenheit aufgeräumt werden muß und daß ein Schuldkomplex zu verarbeiten ist, wurde festgestellt. Immer muß die Schuld beim Namen genannt werden und immer muß zum Schuldgefühl erzogen werden. Beiden Verfahren ist die Frage nach der richtigen erzieherischen Führung gemeinsam.

*

Einen letzten Fragenkreis schritt Bewährungshelfer Obstfeld, Essen, unter dem (als Wort von J. P. Sartre stammenden) Thema **Zur Freiheit verurteilt** aus.

Daß der Mensch „zur Freiheit verurteilt" ist, gilt zwar nicht nur für den Rechtsbrecher, sondern für jeden von uns. Wer aber wegen Schuld verurteilt wird, erfährt, daß Freiheit nicht nur Würde, sondern auch Bürde ist. Wer unter einem Schuldspruch die Möglichkeit erhält, nicht hinter Gefängnismauern, sondern in Freiheit sein Unrecht zu sühnen, bekommt die Aufgabe einer Wandlung auferlegt, die er im sozialen Leben zu leisten hat. Er ist nicht einfach freigelassen, sondern er ist in die Freiheit gestellt, um die Freiheit zu bewältigen.

Damit eine solche Aufgabe geleistet werden kann, bedarf es einzelner Auflagen, der Überwachung und der Hilfe. Darum ist eine bloße Bewährungsfrist, ohne daß dem Verurteilten Auflagen zu positivem Handeln gegeben werden, nicht sinnvoll; denn auf diese Weise kann die Ursache des früheren Versagens nicht beseitigt werden. Daß ein Rechtsbrecher für eine Verurteilung zur Freiheit würdig ist, darf unterstellt werden, so lange nicht gegenteilige Beurteilungen begründet sind. Die Hilfe für den, der unter solcher Bewährung steht, muß davon ausgehen, daß der Verurteilte an seiner Freiheit scheitern kann. Wer kein Vertrauen zu sich und zu seiner Umwelt hat, muß unter der Härte der Freiheit leiden; er kann Mängel und Schwächen, die die Aufgaben der Freiheit bei ihm aufdecken, nicht überwinden. Er muß dahin geführt werden, nicht gegen die Gemeinschaft und von ihr, sondern frei für die Gemeinschaft zu sein; darum darf er gegen die Ansprüche und Angriffe der Gemeinschaft nicht unbedingt geschützt werden, und er muß lernen, sich vom Bösen fernzuhalten. Nicht aber wird derjenige tüchtig zur Freiheit, von dem das Böse ferngehalten wird. Angesichts dieser Aufgabe dürfen die strafpolitischen Ziele der Vergeltung und Abschreckung zurücktreten.

Zur Freiheit und nicht zur Freiheitsstrafe verurteilt zu werden, erscheint zwar „angenehmer", aber die eigene Leistung ist nicht leichter. Die Erziehung des Verurteilten muß auch „in Freiheit" im Lichte der Strafe erfolgen; sie muß genau wie die Sühne im Strafvollzuge zur Befriedung, Befriedigung und Versöhnung nach innen und außen führen. Sie spricht also im besonderen Maße die sittliche Freiheit des Verurteilten an, denn sie erwartet, daß der Verurteilte willentlich frei die rechte Entscheidung trifft. Unter der Freiheit ist der Verurteilte vor ständig neue Entscheidungen gestellt, d. h. er bleibt — anders als im Vollzuge

der Freiheitsstrafe — ständig Subjekt und hat das Vorrecht, trotz Abhängigkeit und Bedingtheit seines Lebens den freien Willen zu betätigen; sonst wäre eine Verurteilung zur Freiheit nicht möglich. Aber eben Abhängigkeit und Bedingtheit des Lebens bedeuten zugleich, daß der Verurteilte nicht tun kann was er will, sondern nur tun kann, was er soll. Darin unterscheidet sich der Gesichtspunkt, unter dem zur Freiheit verurteilt wird, nicht von den Voraussetzungen der strafrechtlichen Verantwortlichkeit (§ 3 JGG), d. h. der Verurteilte muß, wenn er seine Freiheit bewältigen will, wissen, was er soll, und künftig willentlich tun, was er soll. Wer dieser Aufgabe der Freiheit entspricht, ist verantwortlich — wer nicht, wird schuldig.

Den Bewährungshelfer interessiert der Verurteilte als Mensch mit seiner Zukunft. Der Richter sieht im Angeklagten zunächst den Straftäter, d. h. den Menschen mit einer Vergangenheit, und er muß ihn als Gegenstand öffentlicher Beurteilung und eines Urteilsspruches nehmen. Der Helfer darf und muß davon ausgehen, daß der frühere Straftäter ein „künftiger Wohltäter" sein darf und kann. Freilich ist der zur Freiheit Verurteilte ein schuldig gewordener Mensch, und ob auch das Strafverfahren und vieles Frühere beendet ist, so bleiben doch Schuld und Urteil, d. h. es bleibt der geschwächte Mensch, dem die verwirkte Freiheit erhalten bleiben soll. Der Bewährungshelfer muß davon ausgehen, daß es bei dem schuldig Gewordenen an Einsicht oder an Willen oder an beidem fehlt, die Freiheit recht zu bewältigen. Darum muß er darauf hinsehen, den Verurteilten durch Belehrungen oder Erfahrungen von seiner Schwäche der Unkenntnis zu befreien; er muß ihn notfalls durch rechte Behandlung zu der Fähigkeit, verantwortlich zu handeln, führen, und er muß versuchen, ihn von der Last des Schuldgefühles durch das Erlebnis der Vergebung zu befreien. Diesen Aufgaben stehen mancherlei Hindernisse im Wege. Die Unkenntnis von Recht und Unrecht, vom Sinn des Rechtes und dem Wert der Gerechtigkeit, von Sitte und Moral ist oft erschreckend groß und hat nicht selten ihre Wurzel in unentwickelten Anlagen. Hier helfen keine verstandesmäßigen Belehrungen, sondern der Verurteilte muß, verständnisvoll geführt, Erfahrungen machen, die ihm eine Brücke zum frei verantwortlichen Tun bilden. Deshalb muß jedem Verurteilten in der Freiheit zunächst eine gewisse Karenzzeit zugebilligt werden, und das mühevolle Auf und Ab im Kampf um einen Erfolg muß hingenommen werden. Die Bewährungshilfe braucht dafür ihren Tiefenraum und der Helfer darf in der Abwehr verführerischer Gelegenheiten und verdeckter Störungen ebensowenig wie in den immer erneuten Versuchen alleingelassen werden. Die Arbeit des Bewährungshelfers gründet sich auf Kontakt und Vertrauen. Wird der Verurteilte zum Objekt vielfältiger Behandlungen gemacht, so reibt der Bewährungshelfer sich auf. Es darf nicht dazu kommen, daß im Ergebnis der Helfer verurteilt ist, sich selbst zu bewähren. Nötig ist auch, daß der Verurteilte den Auflagen und Plänen zustimmt, die für ihn gefaßt werden. Seine Freiheit sollte nicht unter Drohung gestaltet werden; denn wer eine Sühne zu leisten hat, muß als freies Subjekt angesprochen werden. Darum sollten auch Auflagen mit dem Verurteilten besprochen und ihm als Versprechen abgenommen werden; denn die Korrektur des bisher verkehrten Verhaltens wird ja gerade vom Verurteilten selbst erwartet.

Der Erfolg einer Verurteilung zur Freiheit hängt aber entscheidend auch von der Einstellung des Verurteilten zu seiner Schuld ab. Jede Schuld trennt und macht unfrei; das wird gerade im Prozeß deutlich. Wer aber kein Schuldgefühl hat und vor Wiedergutmachung und Sühne ausweicht, kann zur Wandlung nicht bereit sein. Er wird dann in seiner Freiheit nur dazu verführt, betriebsam und nicht stille zu sein. Er zeigt, daß er mehr unter Angst als unter Schuld leidet — so wie Unruhe oft nichts anderes als pervertierte Schuld ist. Wo sich aber zur Sühne und Genugtuung in der Freiheit genügend Gelegenheit bietet, ist auch der Ansatzpunkt, auf den Freiheitsentzug zu verzichten. Darum sollte die „Schwere der Schuld"

dann nicht zur „Vergeltung" führen. Besinnt der Verurteilte aber sich über die Schwere seiner Schuld, so muß er erkennen, daß er Schuld an sich selbst, am anderen und vor Gott trägt und daß er in der Welt sozialer Gemeinschaft sich von ihr nur durch eine eigene Leistung gegenüber dem anderen und gegenüber sich selbst lösen kann; ihn zu dieser Bereitschaft zu führen, ist Aufgabe der Bewährungshilfe. Erkennt hierbei die Gesellschaft, daß sie an der Verfehlung des Verurteilten mitschuldig ist und daß der Schuldige zur Freiheit innerhalb der Gemeinschaft verurteilt ist, so wird sie sich bewußt, daß sie selbst sich nicht entlasten und sich auch ihrerseits von der Hilfe für den Verurteilten nicht befreien kann.

Deshalb ist die Bitte um Entschuldigung eine der Möglichkeiten, sich in der Freiheit der Gemeinschaft von der Schuld zu lösen. Nur darf man nicht verlangen, sie sollte am Beginn der Bewährung stehen; vor allem soll sie nicht in den Bewährungsplan aufgenommen werden. Aber bei ihren pädagogisch reichen Möglichkeiten soll nicht auf sie verzichtet werden. Fragwürdig freilich bleibt die zwischenmenschliche Lösung von Schuld, wo nicht die Beteiligten sich klar sind, daß auch der Vergebende der Erlösung von seiner Schuld bedürftig ist. Oft bietet für die Abbitte erst einmal die Wiedergutmachung den Boden. Auch von ihr sollte aus pädagogischen Rücksichten nicht abgesehen werden. Wo sie nicht unmittelbar geleistet werden kann, ist sie mittelbar als Buße zu erbringen.

Diese Dinge enthalten einen Hinweis über das vordergründige und augenblickliche Geschehen hinaus; sie verweisen zuletzt auf Christus. Der Bewährungshelfer freilich ist kein Seelsorger; auch er sollte Hinweise höchstens andeuten, sonst aber den Verurteilten auf den Seelsorger verweisen. In jedem Falle muß gerade für die Bewältigung dieser sinnerfüllten und über sich selbst hinausweisenden und hinauswirkenden Handlungen des freien Verurteilten der Bewährungshelfer selbst frei und „erzogen" sein, d. h. er muß über Selbsterkenntnis und Selbsterziehung verfügen.

Sorgen für eine echte Bewährungshilfe ergeben sich daraus, daß das Gesetz die Strafaussetzung zur Bewährung nicht von einer echten Willensentscheidung des Verurteilten abhängig macht und daß daher die Strafe in Freiheit auch Unwilligen (unter den Jugendlichen freilich zuweilen nur augenblicklich Trotzigen) zugute kommt. Der zur Freiheit Verurteilte sollte der Bewährung und ihren Aufgaben nicht nur einfach zustimmen, sondern in ihrer Übernahme wirklich eine erste Entscheidung treffen, auf die in Zukunft vertraut werden kann: dem Vertrauen und dem Risiko der Gemeinschaft muß der Verurteilte Gleichwertiges entgegensetzen. Den Willen des Verurteilten kann der Helfer nicht ersetzen; der Wille ist bedeutsamer als das Können. Eine weitere Sorge ergibt sich aus den eingeschränkten Möglichkeiten der Betreuung. Darum sollte der Kreis der zur Freiheit Verurteilten auf die wirklich Geeigneten eingeschränkt werden; sonst unterscheidet sich die Bewährungshilfe nicht mehr von der Schutzaufsicht. Geeignet aber erscheint, wer unter seiner Schuld leidet und für den das Straffälligwerden wirklich eine Katastrophe dargestellt hat.

Diese Voraussetzungen kann der Bewährungshelfer nicht schaffen. Man überlege sich auch, daß jeder andere Helfer (z. B. der Arzt) um Hilfe gerufen wird, weil man Not um jemanden empfindet: Der Bewährungshelfer kann sich nicht in allem aufdrängen. Schließlich ist zu bedenken, daß nicht nur die Vertrauenswürdigkeit, sondern auch die Vertrauensfähigkeit des Verurteilten eine Grundlage für die Bewährungshilfe sein muß. Vertrauen ist für ein Leben in Freiheit unerläßliche Bedingung. Zweifel des Helfers begünstigen den Mißerfolg, und der Verurteilte darf sich an den Helfer nicht anklammern, denn er selbst ist ja der Geforderte. Oft aber steht hinter dem Handeln des Verurteilten wie des Helfers das Muß.

Aussicht für einen Erfolg der Bewährungshilfe ist dann gegeben, wenn man annehmen darf, Aufsicht und Hilfe würden sich noch vor dem Ende der Bewährungszeit erübrigt haben. Darum

eignen sich Hangtäter oder solche, die in ihrer verfehlten Einstellung hartnäckig sind, für eine Bewährungshilfe nicht. Es handelt sich nicht um Bewahrung, und derVerurteilte soll nicht isoliert, sondern gegen seine eigenen Gefährdungen immunisiert werden.

Die Aussprache brachte eine Fülle von Ergänzungen, Anregungen und Erfahrungen. Deutlich wurde u. a., daß Voraussetzungen und Aufgaben völlig verschieden sind, je nachdem, ob von vornherein die ganze Strafe oder erst später ein Strafrest zur Bewährung ausgesetzt wird. Wer, aus dem Strafvollzuge kommend, noch zur Freiheit verurteilt bleibt, hat zunächst an die Beamten der Strafanstalt seine Bindungen und aus dem Leben in der Strafanstalt seine Erfahrungen für eine Bewährung. Hier ist also ein frühzeitiger Kontakt zwischen den Strafanstaltsbeamten und dem künftigen Bewährungshelfer erforderlich. Das ist dort leichter möglich, wo die Jugendlichen und Heranwachsenden in einer Anstalt untergebracht sind, dort aber schwierig, wo die Bewährungshelfer mit mehreren Anstalten (z. B. für Erwachsene mit Abteilungen für Heranwachsende!) Fühlung halten müssen. Es fragt sich auch, ob nicht für diese beiden so verschiedenen Gruppen von Verurteilten auch verschiedene Gruppen von Helfern gegeben sein müssen. Keinesfalls wird man sich durch die notwendig verschiedenen Maßstäbe dieser beiden Arten von Bewährung beirren lassen dürfen.

Zweifel gibt auch der sogenannte Bewährungsplan auf. Es ist nicht gut, ihn zu sehr in Einzelheiten festzulegen, denn er muß ja auf die Entwicklung des jungen Täters Bedacht nehmen. Er sollte unmittelbar auf Versprechen aufgebaut sein und die Mitwirkung der Eltern ins Auge fassen. Andererseits kann es schwierig sein, wenn die Bewährungsauflagen inhaltlich zu unbestimmt sind und ihre Erfüllung daher in einem dehnbaren Rahmen möglich ist. Der Vorschlag, nur zu verlangen „er hat die Anordnungen des Bewährungshelfers zu befolgen", fand keine allgemeine Zustimmung. Andererseits kann es problematisch sein, den Bewährungsplan immer in einem richterlichen Termine festzulegen. Jedenfalls muß der Ansatzpunkt pädagogisch gewählt und ausgewertet sein. Zugleich aber muß dem Verurteilten klar sein, daß der Bewährungsplan nicht ein Katalog erzieherischer Maßnahmen, sondern eine Rechtsfolge von Schuld und Urteil ist.

Weitere Fragen kreisten um das Problem der rechten Auswahl. Daß die Täter von fahrlässigen Delikten sich für eine Strafaussetzung zur Bewährung vor allem eignen, steht außer Zweifel; fraglich kann schon sein, ob bei ihnen Bewährungsauflagen erheblichen Maßes nötig sind. Bietet aber das Schuldgefühl einen Maßstab für die Eignung? Oder muß nicht mit den diagnostischen Möglichkeiten eine Voraussage für die Zukunft getroffen werden? Auch Schwachsinnige können sich für eine Bewährung eignen. Oft wird man um ein ärztliches Gespräch oder um eine psychotherapeutische Behandlung nicht herumkommen, wenn es auch fraglich bleiben muß, ob dergleichen dem Verurteilten aufzuerlegen ist. Die Prognose fragt zwar nach der künftigen kriminellen Entwicklung, aber das Leben des Verurteilten ist während der Bewährung, vor allem aber danach so komplex, daß mit Sicherheit nichts vorauszusagen ist; hier „Prophetie" üben zu wollen, wäre mißlich. Der Stellenwert der Persönlichkeit bleibt immer fraglich. Es darf auch nicht vergessen werden, daß die Stellungnahme der Öffentlichkeit zum Verurteilten ein entscheidender Faktor ist. So wie der junge Täter unter widerstreitenden Verschuldungen schuldig geworden und wie diese Verstrickung für ihn schwer einsichtig ist, so wenig einsichtig und schwer zu erfüllen ist die Erwartung der Öffentlichkeit, der Verurteilte, der eigentlich ein „intakter Mensch" zu sein hätte, müsse sich nun als ein solcher bewähren: Den intakten Menschen gibt es nicht, sondern nur den, der mit dem Nichtintakten dieser Welt fertigzuwerden hat.

Deutlich wurde, wie sehr unter der Bewährung eine Erziehungsaufgabe zu leisten ist, die unter rechtlicher Garantie und Aufsicht, d. h. aber unter einander oft widersprechenden

pädagogischen und rechtlichen Maßstäben steht. Der Jurist geht mehr oder weniger von einem abstrakten Menschen, der Pädagoge von dem ihm jeweils begegnenden Mitmenschen aus. Der Mensch ist immer mehr, als Definitionen über ihn aussagen. Darum hängt der Erfolg der Bewährung von der Substanz sowohl des Verurteilten wie des Helfers, d. h. davon ab, ob auf ein „tüchtiges Element in der Brust" des Rechtsbrechers vertraut werden kann und ob dem Bewährungshelfer das Charisma für eine hilfreiche Begegnung geschenkt ist.

*

Einen theologischen Beitrag zu Schuld und Unrecht, zu Strafe und Vergebung, zu Sühne und Erziehung gab zunächst Prof. D. Hertzberg, Kiel, mit seinem Vortrage **Der Eifer Gottes.**

Der alte Spruch „Richter, richte recht: Gott ist dein Herr und du sein Knecht!" weist darauf hin, daß die Dinge ihren Charakter unter den Augen Gottes bekommen und daß das Maß darin liegt, wie Gott die Sache sieht. Freilich, Gott ist im Himmel und wir leben auf der Erde, und Gott ist nicht nachahmbar.

Was aber heißt es, daß Gott ein eifriger Gott ist? Er nimmt unsere Dinge nicht einfach hin, sondern er setzt Punkte, an denen es mit unserer Selbstherrlichkeit ein Ende hat. Daß der „Eifer" zum Wesen Gottes gehört, bezeugt, daß er ein lebendiger Gott ist. Sein Eifer bestimmt die Art, in der Gott wirkt: sein Handeln, Reden und Warten. Eifer bedeutet nicht, daß Gott vorschnell mit uns und unseren Dingen umgeht, sondern daß er die Sache im Auge behält.

Wenn er zu Anfang gebietet, neben ihm keine anderen Götter zu haben, so heißt „neben" = „mir ins Angesicht"; also dürfen wir andere Götter nicht haben, weil wir uns sonst in Gegnerschaft zu Gott begeben — so wie es im NT heißt, niemand komme zum Vater denn durch Christus, und es sei in keinem anderen Heil. Es gibt nur den einen Gott, der seine Zusage wahrmacht und seine Forderung stellt. Seine Gebote, im AT als kompromißloses Gesetz auf Einzelfälle entfaltet, verhindern, daß der Mensch sich selbst eine Religion zurechtmacht und daß er sich magischen Versuchen anvertrauen könnte. So wie der Kult und der Tempel den Raum, so spart der Feiertag die Zeit für Gott aus. Es werden Grenzen aufgerichtet, die dem Menschen seine Begrenztheit ebenso deutlich machen wie das Eigentum Gottes. Gott zu dienen, ist keine alltägliche Sache. Aber Gott ist eifrig im Durchsetzen nicht nur seiner Macht, sondern gleichermaßen seiner Gerechtigkeit und seiner Liebe. Die Lebendigkeit Gottes und die Intensität seines Handelns gewinnt in jeder der drei Weisen Gestalt.

Die im Anfang der Bibel überlieferte Urgeschichte ist exemplarisch zu verstehen. Wenn der Mensch sein will „wie Gott", so will er sich neben Gott, d. h. aber in Wirklichkeit über Gott stellen. Ganz klar will er die ihm von Gott gesetzte Grenze überschreiten. Aber der Eifer Gottes im Heimsuchen der Schuld beschränkt sich nicht auf die Vertreibung, sondern umgreift zugleich die Verheißung, d. h. Gott kümmert sich auch ferner um den Menschen; er verurteilt nicht „lebenslänglich". So erhält auch Kain, der in die Sünde noch tiefer gleitet und nun schon nicht mehr des Bruders Hüter sein will, das Zeichen, mit dem er unter dem Schutze Gottes steht, von Gott also als Mensch anerkannt wird. Die Sintflut schickt Gott anfänglich, weil der Mensch „nur böse" sei. Aber danach schließt der Herr den Bund mit Noah und sagt eine unverbrüchliche Ordnung zu; er setzt zugleich mit dem Gebote, wer das Blut des Menschen als des Ebenbildes Gottes vergieße, solle auch durch Menschenhand umkommen, den ersten Satz des Rechtes. Gott sagt wohl nein zur Sünde, aber ja zum Menschen. Dies offenbart Christus vollständig, wenn er die Ehebrecherin und ihre Sünde zwar vollständig ernstnimmt, aber sie mit dem Urteil entläßt „sündige hinfort nicht mehr". Denn Gott ist die Gnade, die er bis ins tausendste Glied verheißt, viel lieber als die Strafe,

mit der er nur bis ins dritte und vierte Glied heimsuchen will. Immer bleibt der Mensch trotz seiner Sünde für Gott erreichbar. Wohl will er den Menschen in die Wüste führen; aber dort will er freundlich mit ihm reden (Hos. 2, 16).

In der Aussprache wurde hinzugefügt, daß Gottes Urteil über Kain deutlich mache, wie es den Menschen versagt wird, dem Kain den Garaus zu machen, als sei er als Mörder nicht mehr ihr Bruder, und wie zugleich verwehrt ist, sich mit dem Mörder zu verbrüdern, als sei er nicht in die Sünde gefallen: Kain gehört nicht den Menschen, sondern Gott. Der Bund mit Noah enthält zugleich Gottes Zusage der ewigen Ordnung von Sommer und Winter, Saat und Ernte und das Gebot Gottes für eine Satzung unter den Menschen: So wird schon auf diesen Blättern der Bibel deutlich, wie das schöpfungsmäßige Sein des Menschen mit dem Gehorsam gegenüber Gottes Geboten in eins zu sehen ist.

*

Geleitet wurden die Tage der gemeinsamen Arbeit neben den Andachten durch die **Biblischen Besinnungen.** Als Strafanstaltsseelsorgerin knüpfte Frau Vikarin Daasch, Vechta i. O., die Fragen nach dem Sein des Schuldigen, nach der Sorge um den Straffälligen und nach Gebot und Verheißung Gottes für uns alle an Stellen aus dem Lukas-Evangelium.

Luk. 6, 36—42.

Die Rede von der Blindheit spricht vom richtigen Sehen. Blickt man durch den „Spion" der Zellentür, so sieht man den Gefangenen wohl. Aber es geht darum, den Menschen recht anzusehen: dieses Ansehen ist ein heilendes und zudeckendes Sehen; es ist das Erkennen, daß auch der Täter in seiner Haft ein Mensch in Gottes Wille und Beziehung ist. Ihn lieblos zu betrachten, ihn verachtend zu richten, heißt, ihm gegenüber blind sein, vor ihm einen „Balken" im Auge haben. Mit ihm aber haben wir vor Gott dieselbe Möglichkeit zu leben — aus der Vergebung und aus Gottes Barmherzigkeit. Diese Barmherzigkeit offenbart Gott nicht in Natur oder Geschichte; er zeigt vielmehr, daß er ein Herz für die Armen hat (Ps. 103). Unsere Barmherzigkeit kann wohl der Gerechtigkeit Genüge tun; aber nicht vermag die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit genug zu sein. Gewiß ist die Strafe unerbittlich; sie muß die Bosheit aufdecken: doch wir müssen die Bosheit auch völlig vergeben. Wir müssen dies auch dort tun, wo wir nicht selbst die „Verletzten" sind; denn wir sind ja auch nicht ohne Verantwortung, wenn andere Unrecht tun. Vergebung ist eine Beziehung unter uns, die uns als Menschen bestimmt und im Miteinander erneuert; sie gibt uns einen neuen Stand. Sie verlangt freilich die Freiheit, Gabe und Vergebung anzunehmen: es geht also nicht („gebet — so wird euch gegeben") um eine eigene Leistung, sondern um das Ja oder Nein zu dem, was unter uns und mit uns geschieht und uns bestimmen will. Denn Gott sieht uns an, wie wir uns zum anderen verhalten. Im täglichen Umgang mit den Straffälligen und den Häftlingen ist allerdings die Gefahr groß, „blind" zu werden, und die Scheu vor dem rechten „Ansehen", dem rechten Geben und Vergeben — zuweilen unter dem Ausweichen vor dem „Präzedenzfall" — ist im Grunde nichts als die Angst vor dem eigenen Durchhalten. Christus aber, der die Blinden heilt, hat uns sehend gemacht auch für das, was nicht vor Augen liegt. —

Luk. 15, 1—3 und 11—32.

Gleichnisse erzählt Christus nicht, um seinen Fragern mit Besserwissen zu entgegnen, sondern um den Menschen zu gewinnen. Das Gleichnis vom Verlorenen Sohn berichtet von der Fröhlichkeit der Heimkehr; es stellt aber nicht die Trübsal der Buße dar. Der Sohn will nicht mehr Sohn sein; er entfernt sich aus dem Bereiche väterlicher Autorität. Und der Vater

läßt ihn ziehen; er teilt ihm das Seine auf sein Fordern (Ps. 81, 13). Er überläßt den Sohn sich selbst und überläßt ihn damit bereits der Strafe. Und doch läßt Gott uns in solcher Lage nicht völlig, er entläßt uns nicht; er bleibt uns zugewandt (Hos. 11, 8 und 14, 5 ff.; 3. Mos. 26, 44 ff.). Die Schuld des „Verlorenen" besteht darin, daß er die Gabe selbstisch an sich reißt, statt sie sich zuwenden zu lassen; aber daraus entsteht sogleich die Verlassenheit und Einsamkeit: die „Fremde", die den Vater nicht kennt, gibt keine Geborgenheit. Aus dem „Heimweh" erwächst das Schuldbewußtsein. Der Vater vergibt und erneuert die Gemeinschaft; der Bruder aber muß den Verlorenen auch als Bruder ansehen und mit ihm sich freuen und Tischgemeinschaft halten — dann hat auch er Gemeinschaft mit dem Vater (sonst bleibt er „blind"). Der Kuß des Vaters, der den Verlorenen empfängt, ist das Erbarmen, das zugewandte Antlitz des Vaters — ist also Christus, der uns kennt und uns entgegenkommt.

Luk. 11, 5—13.

Wünsche gehen „ins Blaue"; Bitten suchen ein Ohr, das hört und erhört. Der größte Zweifel im Gebet ist, ob es erhört wird. Aber hat das Bittgebet das Ziel, von Gott zu erreichen, was man wünscht? Die Gabe, um die die Jünger Christi zu bitten haben, ist der Hl. Geist; denn er umfaßt alles, was der Mensch braucht. Darum gibt es für den Hl. Geist, darum gibt es für den Glauben keine nicht erhörten Gebete; denn der Glaube will, daß geschieht, was Gott will: wendet sich der Mensch so zu Gott, so korrigieren sich dem rechten Beter die Bitten im Beten; er erlangt, was er braucht (Mk. 11, 24; Luk. 12, 12; Apg. 1, 8; 2. Tim. 1, 7).

Das Bitten wendet sich an Gottes Vaterhände: auf sie sieht der Beter, wie die Knechte und Mägde auf die Hände ihrer Herren und Frauen (Ps. 123). Macht es darum vielleicht das Beten schwer, weil uns heute ganz allgemein das „Vater"-Bild verletzt ist? Kennen wir das noch wie das Kind: voll Angst und Not durch die dunklen Räume der Wohnung zu gehen bis hin zu der Tür, hinter der der Vater im Hellen sitzt, um uns zu fragen, was wir wünschen, und damit wir antworten „Vater, ich wollte nur zu Dir" —? Das Kind kann nur in Ordnungen hineinwachsen, die sich ihm an Vater und Mutter entfalten; das kann ihm nicht verstandesmäßig nahegebracht, es muß ihm bildhaft vermittelt werden. Der Vater muß Sicherheit und Festigkeit geben, er muß es wert sein, daß man ihm glaubt, er muß glaubwürdig sein: so wird er echte Autorität, die das wachsende Leben des Kindes aus dem (Noch-)Nicht-Sein in das Sein erhebt. Unmittelbar erlebbar ist Gott nur im Gebet; sonst offenbart er sich uns immer über den Nächsten. Darum gehört in jede menschliche Beziehung Vertrauen und Glaube, und gerade, wenn der „Besuch" kommt (Luk. 11, 6), wird der Mangel fühlbar; dann können wir nicht aus unserem Mangel das „Vater-Bild" und die Glaubwürdigkeit entwickeln, das können wir nur von Gott her. Und findet der „Besuch" uns in Verzweifelung oder Bitterkeit, so kommt er nicht in eine Atmosphäre, in der geglaubt werden kann: Die Liebe aber erzeugt Glaubenskraft.

Luk. 19, 11—28.

Was in Gottes Reich gilt, zeigt das Gleichnis von dem für alle gleichen „Pfunde" der Gotteskindschaft: allen gleich ist der Kindesname, ist die Macht gegeben, „Gottes Kinder zu heißen". „Knecht" ist hier (nicht wie anderweit oft im Gegensatz zum „Kind" der Unfreie) der, der auf den Herrn hört und der ihm treu ist (so, wie das griechische Wort pistis sowohl Glauben wie Treue meint). Der „Schalk" aber — der „Mitläufer" — trägt sein Christentum im Schnupftuch und aktiviert es nicht; der Egoismus und die Angst verscherzen die Gabe:

„Wer sich selbst ansieht, leuchtet nicht", aber „im Licht" stehen, heißt, eins sein mit Christus, und wo Licht ist, geht der Schein freiwillig hinaus. Aus Freuden über die Gabe heißt es zu leben; dann wird köstlicherweise das Herz fest („treu"); es wird köstlich, dem Herrn zu danken und lobzusingen seinem Namen, und ebenso köstlich, geduldig zu sein und auf seine Hilfe zu harren. Je mehr selbst man „aktiviert", um so mehr nimmt die Gabe zu: Gott rechnet anders mit uns als wir.

*

In der Zusammenfassung griff der Tagungsleiter folgende Gedanken auf:

Die Systematik schon der Strafe, vor allem aber der erzieherischen Jugendstrafe ist nicht zu bewältigen; immer haben wir es mit einer Problematik zu tun, die sich einer eindeutigen Lösung widersetzt. Zwar ist die Straftat ebenso wie die Bestrafung ein einheitliches und unteilbares Ereignis; aber dieses Ereignis bietet verschiedene Aspekte, je nach dem, unter welchem Gesichtspunkte man es betrachtet und beurteilt. Das richterliche Urteil wird „gefällt"; damit fällt ein Spruch, der über etwas Vergangenes etwas Endgültiges aussagt und der für die Zukunft des vom Urteil Betroffenen einen Zustand (status) festsetzt, der als Stand und Ausgangspunkt von ihm zunächst einmal als unveränderlich hingenommen werden muß. Die Erziehung hingegen „fällt" nicht, sondern richtet auf: sie richtet den geschwächten Menschen, der etwas verfehlt hat und der gestrauchelt ist, wieder auf, und sie richtet vor ihm Ziele und Maßstäbe auf, nach denen er in Zukunft sich richten soll. Der Urteilsspruch wie der erzieherische Zuspruch gehen beide von einer Verfehlung in der Vergangenheit aus und auf etwas Neues in der Zukunft zu: Das Urteil allerdings setzt nur einen neuen Anfang, die erzieherische Maßnahme hingegen befähigt den Menschen, aus diesem Anfang ein neues Leben in neuer Freiheit zu beginnen.

Urteil wie Erziehung haben es beide mit der Ordnung zu tun. Beide gehen davon aus und zielen darauf ab, daß die Ordnung nicht eine persönliche Hilfe für den ist, der mit sich nicht fertig wird und der die Schwierigkeiten seines Lebens nun zu bewältigen hat; d. h. die Ordnung ist nicht ein menschlicher Eingriff, der sich in Maßnahmen darstellt. Vielmehr bestimmt die Ordnung dadurch, daß sie das Leben des einzelnen umgreift und ihm in größerem Zusammenhängen Bestand gibt, das Wesen des Menschen und die Gestalt seines Lebens. Die moderne Anthropologie hat gelehrt, daß der Mensch dadurch, daß er vom Instinkt freigesetzt ist, auch gefährdet ist und deshalb fester Lebensformen bedarf, in denen er in Gemeinschaft und Freiheit sein Leben führen kann: daß er sich dem einfügt und so die Gemeinschaft verwirklicht, macht ihn überhaupt erst zum Menschen. Verfehlt er diese Gemeinschaftsbindung seiner Existenz, d. h. seine soziale Rolle und seine Zuordnung zum Nächsten, so verfehlt er die Ordnung, die Gemeinschaft und sich selbst. Die Grundordnungen menschlichen Zusammenlebens sind nicht unserer Willkür unterworfen.

Mit dem Urteil, das über die Vergangenheit des Täters das endgültige Wort sagt, ist aber zugleich die Strafe als Zumessung dessen verbunden, was von Rechts wegen nun „auf die Tat gehört": die Tat jedoch ist ein Ereignis in der Gemeinschaft und sie ist zugleich ein Ereignis im Leben des Täters. Die Tat steht also in mindestens zwiefältiger Beziehung; daher muß auch die Strafe diese Beziehungen aufnehmen und ausdrücken, d. h. relativ sein. Die Vielfältigkeit der Relationen verlangt, daß vielfältige Gesichtspunkte im Blick behalten werden. So ist schon die Strafe, erst recht aber die erzieherische Jugendstrafe nur unter einem Komplex von Gesichtspunkten richtig zu sehen. Weder kann allein der einzelne mit den Bedingungen und Erfordernissen seines Lebens, noch allein die Gemeinschaft, noch allein „die" Ordnung den Maßstab abgeben. Jede Sicht im einzelnen wird einseitig; eine Sicht ergänzt die andere. Aber immer geht es um denselben Menschen und um sein einheitliches,

unteilbares Leben. Dieses Leben steht in der sozialen Verantwortlichkeit und muß in den soizalen Beziehungen verwirklicht werden. Nur in der Gemeinschaft hat der Mensch die Freiheit zum Leben. Immer ist er als Ich und in seiner sozialen Rolle angesprochen. Immer geht es bei dem Urteil über sein Tun und bei dem Zuspruch dessen, was die Antwort auf sein Tun ist, um die Vergangenheit und um die Zukunft; auch diese Sichten können nicht voneinander getrennt werden, ohne daß Unrecht geschieht. Begrenzt das richterliche Urteil den Spruch über die Vergangenheit zwar von Rechts wegen auf die Tat, macht es also den Täter nur begrenzt auf die Tat verantwortlich, so meint die hieran anknüpfende Erziehung den Täter „total", d. h. als ganzen Menschen.

Auch die Schuld hat eine zwiefältige Qualität, je nach dem, ob die Tat von Rechts wegen dem Täter als freie Verwirklichung seines Willens zugerechnet oder ob sie erzieherisch zur Existenz-Grundlage für eine Hilfe und die Aufrichtung seines Lebens gemacht wird. Darin, daß der Täter nicht nur für das zur Verantwortung gezogen wird, was er selbst angerichtet hat, sondern im Ergebnis auch für das, was die Gemeinschaft ihm schuldig geblieben ist — indem sie den Spielraum seiner Freiheit nicht recht begrenzt und ihn vor der Verfehlung seiner sozialen Rolle nicht bewahrt hat —, liegt die tragische Schuldverflechtung zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft: sie einseitig auflösen zu wollen, würde zum Unrecht führen; es gehört also der Mut dazu, auch das Moment der Tragik oder aber: der Erbsünde nicht zu verleugnen. Schließlich: ist der richterliche Schuldspruch zur Korrektur auf die Gnade angewiesen, so kann der Erzieher, der dem Verurteilten hilft, Barmherzigkeit walten lassen.

Das Erziehen und das Strafen gehört zu den menschlichen Grundordnungen und -beziehungen, die nicht willkürlich zu schaffen oder beiseite zu lassen sind, sondern den Menschen als Menschen bestimmen. Der Erzieher vertritt dem jungen Menschen die Welt und vermittelt ihm die Teilhabe an ihr; er stellt die Autorität dar, die den heranwachsenden Menschen zu Stand und Wesen führt; er vertritt ihn insoweit, als der junge Mensch in der Welt noch nicht selbständig sein kann: er handelt allein um des Zöglings willen. Der Richter muß die doppelte Stellvertretung der Gemeinschaft und des Schuldigen als Gliedes der Gemeinschaft wahrnehmen; weil der Rechtsbrecher die Gemeinschaft und sich selbst verfehlt hat, zielt der Spruch des Richters auf den Neuanfang, aus dem der einzelne und die Gemeinschaft miteinander wieder in Frieden und Versöhnung kommen. Das wurde früher deutlicher, als der Verurteilte — nicht nach einem Menschenbilde, sondern in einem Weltbilde — der über den Menschen herrschenden Macht im Opfer geweiht wurde, damit die Gemeinschaft im Bunde mit der übergeordneten Macht bleibe und also existieren könne.

Das Kainszeichen aber macht uns deutlich, daß uns eine endgültige Lösung von Schuld und Unrecht und eine endgültige Befriedung der Gemeinschaft aus unserer Macht nicht möglich ist. Auch hier stehen wir wohl zwischen den Widersprüchen, nämlich daß wir über die böse Tat nicht hinwegsehen, uns aber vom Übeltäter nicht scheiden dürfen. Wohl müssen wir Distanz halten, um den Übeltäter und unserer Gemeinschaft gerecht zu werden, aber der Blick durch den „Spion" in der Zellentür läßt die Scheidewand zwischen uns undurchdringlich, und unter diesem Blick richten wir, als hätten wir mit dem Übeltäter nichts zu tun. Freilich — wenn wir auch mit dem Sünder in Gemeinschaft stehen, so enthebt uns dies doch nicht der Aufgabe, ihm gegenüber die Verantwortung für ihn, unsere Gemeinschaft und die uns dafür gebotene Ordnung im Gehorsam wahrzunehmen. Mit dem Übeltäter aber haben wir gemeinsam voran in eine Zukunft zu schreiten, in der das Vergangene nicht um unseretwillen nichts mehr gilt, sondern weil der Herr unseres Lebens das Neue für uns geschaffen hat: nur weil er über unsere Vergangenheit das endgültige Wort sagen kann, dürfen wir uns auch allein von ihm zurufen lassen, fortan nicht mehr zu sündigen. Die Furcht vor diesem Herrn

ist Grund und Anfang unserer Weisheit in dieser Welt, und die Liebe derer, die auf diese Art weise sind, kann allein die Gerechtigkeit unter uns herstellen („Justitia est varitas sapientium". Leibniz). So dürfen wir uns wie der Verfasser der Vorrede zum „Sachsenspiegel" (1265/70) bescheiden und getrösten:

„Vernünftig machen kann ich nicht
die Leute insgemeine,
lehr ich sie auch des Rechts Pflicht —
mir helfe denn Gott der reine."

vS

Hinweis auf zit. Literatur:

Buber, Martin, Reden über Erziehung. L. Schneider, 1956

Dombois, Hans, Mensch und Strafe, Glaube u. Forschung Bd. 14, Luther-Verlag, Witten/Ruhr, 1957

Hellmer, Joachim, Erziehung und Strafe, Duncker & Humblot Berlin, 1957

Maihofer, Werner, Recht und Sein, Vittorio Klostermann Frankfurt/M., 1954

Mieskes, Hans, Der Jugendliche in der Situation der Straffälligkeit, Jena, 1956

Nohl, Hermann, Der Sinn der Strafe, in: Pädagogik aus 30 Jahren, Schulte-Bumke Verlag Frankfurt/M., 1949

Würtenberger, Thomas, Die geistige Situation der deutschen Strafrechtswissenschaft, Freiburger Rechts- u. Staatsw. Abhdlg. Bd. 7, Verlag C. F. Müller Karlsruhe, 1957

MITTEILUNGEN

1. Bischof D. Wüstemann hat auf Vorschlag von Dr. Jentsch noch zwei weitere Dozenten in das Kollegium der nebenamtlichen Studienleiter und freien Mitarbeiter unserer Akademie berufen:

als freien Mitarbeiter Professor Dr. Gerhard Süssmann, der den Lehrstuhl für Theoretische Physik an der Universität Hamburg bekleidet, für naturwissenschaftliche Tagungen und als Nebenamtlichen Studienleiter den Leiter des Sozialpfarramtes der Ev. Landeskirche von Kurhessen-Waldeck, Sozialpfarrer Fritz Reber, für sozial-ethische Tagungen.

Nachdem bereits im Sommer Professor Dr. Noack, Oberamtsrichter Frhr. von Schlotheim und Dr. Schaller als Mitglieder berufen worden sind, ist damit das Kollegium vollzählig.

2. Der langjährige Leiter der Außenstelle des Landeskirchenamtes Hofgeismar-Gesundbrunnen, der auch für die Finanzverwaltung der Ev. Akademie zuständig ist, Landeskirchenoberinspektor Himmelmann ist am 1. Juni 1958 an das Landeskirchenamt Kassel versetzt worden. Sein Nachfolger wurde Landeskircheninspektor Riecke, Hofgeismar.

3. Der bisherige Jugendsekretär und Assistent Wolfgang Gerlach verläßt nach einem Jahr die Akademie am 31. Oktober 1958, um an der Universität Hamburg seine theologischen Studien abzuschließen.

Am 1. November 1958 übernimmt der bisher leitend in der Ev. Jugendarbeit von Kiel und Hamburg tätig gewesene Hans-Jürgen Nissen die Aufgaben eines Geschäftsführers der Akademie.

4. Auf folgende in den letzten Monaten erschienene Veröffentlichungen aus dem Kreis der Mitarbeiter unserer Akademie darf hingewiesen werden:

Klaus Schaller: *Die Pampaedia des J. A. Comenius* 1958, Quelle & Meyer, Heidelberg, DM 4.20; *Pan* (Untersuchungen zur Comenius-Terminologie) 1958, Mouton & Co., 's-Gravenhage, DM 10.80;

Hans Hartmann Frhr. von Schlotheim: *Gericht, Urteil, Sühne* 1958, Hermann Luchterhand-Verlag, DM 4.80;

Gerhard Süssmann: *Naturwissenschaft und Glaube* 1958, Vandenhoeck & Ruprecht, DM 2.40;

Werner Jentsch: *Sachliche Vergebung* (Zwei Vorträge zum Schuldproblem in Seelsorge und Erziehung) 1958, Aussaat-Verlag, Wuppertal, DM 2.80; *Generation ohne Eigenschaften* (Bericht über eine Primanerrundfrage), Sonderdruck der „Pastoralblätter" 1958, Kreuz-Verlag, Stuttgart, DM —.60.

Eine Zusammenstellung aller Publikationen unserer Mitarbeiter erfolgt in einer der nächsten Nummern unserer „Anstöße".

Die „Anstöße", herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar erscheinen alle zwei Monate. Ein Jahrgang — sechs Hefte und eine Einbanddecke — kostet DM 6.—, für Schüler, Studenten und Erwerbslose DM 4.—. Bestellungen, gültig für den ganzen laufenden Jahrgang (Januar bis Dezember) werden erbeten an das Sekretariat der Evangelischen Akademie, (16) Hofgeismar; Zahlungen auf das Postscheckkonto der Evangelischen Akademie Hofgeismar, PSA Frankfurt/M., Nr. 688 06 oder Spargiro Nr. 5973 der Kreissparkasse Hofgeismar.